psicología

Ciertas palabras sabias, mucho tiempo confinadas en los diccionarios y la prosa académica, tienen la suerte, o la mala suerte –como una solterona resignada que se transforma, sin comprender por qué, en estrella de una Eticafiesta– de salir al aire libre de los tiempos, de ser plebis y publicitada, impresa, televisada, mencionada hasta en los discursos gubernamentales.

Alain Badiou

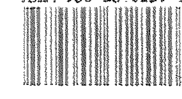
La Ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal

Como lo sugiere el epígrafe, el creciente protagonismo de la palabra *ética* es directamente proporcional a la ignorancia que pesa sobre ella.

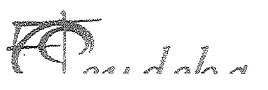
Esta evidencia se desprende menos de su circulación mediática –que de tan tomada por la ideología ya ni sorprende– que de su uso académico, donde una entusiasta vocación "eticista" no hace sino multiplicar día a día los equívocos.

Apoyadas en la idea de una "ética" consensualista, sus formas más recurrentes se encuentran a cada paso. Es el voluntarismo de las "éticas" altruistas –de la Vida, de la Justicia, de la Verdad–, con sus variantes "disciplinarias", en las que todos se anotan: de las comunicaciones, de las organizaciones, de la salud...

ISBN 950-23-1251-1



47



ÉTICA. UN HORIZONTE EN QUIEBRA

JUAN JORGE MICHEL FARIÑA



ÉTICA
UN HORIZONTE EN QUIEBRA

JUAN JORGE MICHEL FARIÑA



INCLUYE DOSSIER BIBLIOGRÁFICO
SALUD MENTAL Y DERECHOS HUMANOS

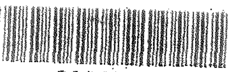
Ética

Un horizonte en quiebra

Juan Jorge Michel Fariña

Con textos de:

Ignacio Lewkowicz
Carlos Gutiérrez
Juan Carlos Mosca





Ética : un horizonte en quiebra / Juan Jorge Fariña...[et. al.].-
2ª. ed. 1ª reimp.- Buenos Aires : Eudeba, 2004
224 p. ; 23x16 cm.- (Psicología)

ISBN 950-23-1251-1

I. Título - 1. Ética

CDD 170





Eudeba

Universidad de Buenos Aires

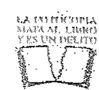
2ª edición: septiembre de 2002
2ª edición, 1ª reimpresión: marzo de 2004

Editorial Universitaria de Buenos Aires
Sociedad de Economía Mixta
Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires
Tel: 4383-8025 / Fax: 4383-2202
www.eudeba.com.ar

Diseño de tapa: Silvina Simondet
Imagen de tapa: Fragmento de *Horizonte en quiebra*, óleo (150 x 150 cms.) de Andrés Zerneri, 1999
Corrección y composición general: Eudeba

ISBN 950-23-1251-1

Impreso en Argentina
Hecho el depósito que establece la ley 11.723



Para Facundo Iair Michel Attías

Índice

Prólogo

La ética en curso

Ciertas palabras sabias, mucho tiempo confinadas en los diccionarios y la prosa académica, tienen la suerte, o la mala suerte –como una solterona resignada que se transforma, sin comprender por qué, en estrella de una fiesta– de salir al aire libre de los tiempos, de ser plebis y publi-citadas, impresas, televisadas, mencionadas hasta en los discursos gubernamentales.

Alain Badiou, *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal*

Como sugiere el epígrafe, el creciente protagonismo de la palabra *ética* es directamente proporcional a la ignorancia que pesa sobre ella.

Esta evidencia se desprende menos de su circulación mediática –que de tan tomada por la ideología ya ni sorprende– que de su uso académico, donde una entusiasta vocación "eticista" no hace sino multiplicar día a día los equívocos.

Apoyadas en la idea de una "ética" consensualista, sus formas más recurrentes se encuentran a cada paso. Es el voluntarismo de las "éticas" altruistas –de la Vida, de la Justicia, de la Verdad–, con sus variantes "disciplinarias", en las que todos se anotan: de las comunicaciones, de las organizaciones, de la salud...

Supresión por la vía del Mercado de las diferencias que la separan de la moral, la ética arriesga quedar allí reducida a los escombros del particular en que apenas se soportaba. Colmada por esa avalancha de sentido, deslizará sin embargo su punto de referencia con un suplemento que vuelva a desbaratar las cosas.

Pero ello no será sin un costo. La pobreza del lenguaje es uno de sus síntomas más acuciantes. Se habla alegremente de "ética autoritaria", o "ética personal", no sólo sin reparar en la pobreza semántica que tales expresiones conllevan sino, y sobre todo, desconociendo aquello que las motiva.

Digamos por ahora que representan otra versión del equívoco ético. Si el consensualismo reduce la ética a una banalización "social", el esoterismo y la metafísica la vacían de toda sustancia. Son las "éticas" hedonistas, personalistas, que fetichizan la imagen del "cada uno", confundiendo la dimensión singular con su remedo mercantil del individualismo. Originado en una mala trasmisión del psicoanálisis, se inscribe también en esta línea la popular versión ideológica del deseo. Según esta fábula, cualquier accionar está permitido y es potencialmente "ético" si quien lo llevó a cabo ha actuado "de acuerdo al propio deseo".

Otro tanto ocurre con el término "responsabilidad", que naturalmente asociado a la palabra "ética" termina corriendo su misma suerte. Se habla de "hacerse responsable" o "asumir la responsabilidad por los actos cometidos", creyendo decir con ello algo sobre el sujeto en cuestión. Pero éste no hace sino escabullirse bajo la pomposidad de semejantes frases en las que encuentra, entonces, la ocasión de una renovada coartada.

El presente volumen reúne una decena de textos que discuten estas controvertidas cuestiones. Originados en un curso universitario, han sido transcriptos tal como fueron presentados en su comunicación oral, con el solo agregado de las necesarias notas bibliográficas.

Organizado en una secuencia casi espontánea, sus dos partes reflejan sin embargo un método:

La primera, *¿Qué es esa cosa llamada ética?*, cuyo título es un homenaje a la obra de Chalmers, despliega el marco teórico con que hemos trasmitido los fundamentos de la relación entre moral y ética. A lo largo de esas páginas, personajes de la talla de Antígona conviven con Bart Simpson para desplegar en clave seria, pero no solemne, la complejidad en juego. Especialmente importantes son allí las contribuciones de Ignacio

Lewkowicz sobre las categorías de particular, universal, singular, y de Carlos Gutiérrez sobre el rito funerario.

Qué consecuencias tiene nuestro acto supone la introducción del concepto de responsabilidad. De la mano de un cuento de Sartre, Juan Carlos Mosca nos introduce en lo que será el otro gran pilar para delimitar el sentido de un acto ético.

Como suplemento de esta primera parte el lector podrá encontrar, en el apéndice, el dossier bibliográfico Salud Mental y Derechos Humanos.

La segunda parte, *La diversidad simbólica*, supone ante todo una deuda del autor. Habiendo obtenido en 1993 el concurso de la asignatura Psicología, Ética y Derechos Humanos con un trabajo original sobre las minorías, éste nunca había visto la luz. Duplicado semiclandestinamente por los estudiantes más perseverantes, la mayoría debió conformarse con una versión reducida, preparada para discutir la campaña antirracista de la empresa Benetton.

Suficientemente demostrado el acierto de la tesis allí desarrollada, es hora entonces de contar con el texto completo. Por respeto a la instancia de concurso en que se originó, se publica tal como fue presentado a la consideración de los jurados.

Apenas iniciada su lectura, se encontrará allí el lector con la memoria de eventos dolorosos que explican, siempre de manera insuficiente, el sentido de nuestros actos. Quiso el azar que la apurada escritura de este prólogo a una nueva edición se produzca cuando se cumplen veinticinco años de aquellos sucesos.

Si algo de elección hubiera en ello, cobraría sentido el reproducir aquí aquella dedicatoria, lo que significa mantenerla viva:

> *A principios de 1977, la dictadura militar secuestró y desapareció a dos amigos, compañeros de estudios por aquellos años en las carreras de Psicología en la UBA y la UNLP. Jóvenes y brillantes, Mario Dispalatro y Gustavo Zampichiatti compartían conmigo un grupo de estudio sobre El Anti-Edipo, aquel texto de Deleuze y Guattari que resumía, en las utopías del '68 francés, el errático destino de nuestra militancia de entonces.*
>
> *No eran las primeras ni serían las últimas víctimas de un régimen que ha llevado el odio por las diferencias a un extremo nunca imaginado.*

Con Mario habíamos cursado toda nuestra secundaria juntos y en aquel verano acabábamos de cumplir veintidós años.

A ellos, cuya memoria ha nutrido mi vida y mis ideas durante todos estos años, quiero dedicar, con amor, este trabajo.

Juan Jorge Michel Fariña, verano de 1997.

PRIMERA PARTE

¿QUÉ ES ESA COSA LLAMADA ÉTICA? ¿QUÉ CONSECUENCIAS TIENE NUESTRO ACTO?

I. Introducción: La ética de lo simbólico en la era de lo formal: juventud divino tesoro*

Juan Jorge Michel Fariña

El fin de semana pasado, en ocasión de una inocente fiesta de cumpleaños, asistí a un sintomático equívoco con el que quisiera introducir esta charla. Un colega y amigo, de 38 años, divorciado hace bastante tiempo, anunció que iría a la fiesta con su nueva novia, a quien no todos los invitados conocían. Al mismo tiempo, comentó a algunos amigos que llegaría tarde porque debía pasar antes a buscar a su hija, de 12 años, a la salida del baile del sábado. Así las cosas, llegó efectivamente cerca de la una de la mañana, acompañado de su hija Mariela.

Quienes esperaban verlo con su novia, admiraron la belleza de la chica y obviamente la confundieron con aquélla. Antes de las obligadas presentaciones –las cuales hubieran aclarado las cosas–, alguien le preguntó si ésa era su hija, ante lo cual se produjo la incomodidad de quienes la creían su novia: afincados en su falsa certeza, se vieron inundados de un sentimiento de vergüenza ajena y pensaron que asistían a la metida de pata del año. Cuando cayeron en la cuenta de que los equivocados eran ellos, ya era tarde. Se les imponía a cada uno una íntima e imposible explicación del error: las circunstancias, las coincidencias, el vino tinto...

* Conferencia dictada el 27 de marzo de 1993 en las *Jornadas Nacionales sobre Cuestiones Bioéticas en Instituciones Hospitalarias de Salud Mental*. Escuela Superior de Psicología, Universidad Nacional de Mar del Plata.

El equívoco no es gratuito y nosotros intentaremos sacar algún provecho de él para el tema que nos convoca hoy aquí. Sobre todo estando en Mar del Plata, símbolo de las vacaciones, con su cuota de erotismo definitivamente incorporada a la mitología argentina.

Fue justamente este verano cuando las revistas de actualidad contribuyeron en calidad de espónsores al debut de las llamadas "lolitas", adolescentes o púberes incipientes lanzadas a disputar con sus mayores el mercado sexy. Como las modelos o *maniquíes* más cotizadas han ganado las tapas de moda, promoviendo modelos identificatorios para tantas otras jovencitas, siempre dispuestas a soñar con ser de 18... sin moverse de los 11.

El mercado, en la necesidad de colocar sus productos, hace ya tiempo que ha ampliado la franja de consumidoras femeninas. Hacia adelante, *liftings*, camas solares, prótesis y cirugías varias, extienden la carrera erótica de las mujeres hasta edades imposibles ya de prever ni calcular. Prometiendo un atractivo casi eterno para quienes puedan comprar la cuota de estiramientos y siliconas, las empresas refuerzan el culto al imaginario del cuerpo, generando así un nuevo público ávido de tops, vestidos tan ajustados como perecederos y maquillajes infinitos.

Pero el mercado se extiende también hacia atrás. Las lolitas son una manifestación de ello. Gracias al incremento de identificaciones promovidas, las blusas transparentes y los corpiños bordados no serán ya coto de caza de las chicas de 17 en adelante, sino que podrán ser reclamados por las de 12 y, por qué no, las de 10. Alguien podrá preguntar –y de hecho muchos padres azorados lo hacen–: ¿por qué un corpiño, si la nena todavía no tiene busto? El nuevo erotismo de moda prescinde justamente de ese utilitarismo pobre, que sólo entiende al *soutien* en su función literal, y puede perfectamente sugerir una teta donde sólo hay un pezón. La imagen es eso: pura anticipación. El tiempo se encargará ya de redondear, de rellenar esos recortes imaginarios, pero su eficacia erótica no esperará hasta entonces. Ni tampoco su correlato mercantil, que, al ponerle precio, la hace intercambiable, equivalente bajo todas las formas del metal.

Por supuesto que no estamos hablando ahora sólo de las mujeres. Muy por el contrario, hemos asistido durante 1992 al éxito editorial del *best seller* de Bret Easton Ellis, publicado en español bajo su título original, *American Psycho*. En la Universidad de Buenos Aires hemos dedicado un pequeño seminario a esta novela, justamente por considerar que expone de manera magistral las formas en que el mercado inunda la vida subjetiva

en esta fase del capitalismo moderno. Voy a decirles dos palabras sobre todo ello.

Pat Bateman es un *yuppie* norteamericano. Un joven de 26 años, egresado de la prestigiosa Harvard Bussiness School y empleado en Pierce & Pierce, una exitosa financiera de Wall Street. Vive en un exclusivo piso de Manhattan y gana tanto dinero al año que ya no sabe en qué gastarlo. Tiene un rostro hermoso, siempre bronceado gracias a las camas solares, y un cuerpo envidiable que cultiva diariamente en un gimnasio. Cambia de ropas varias veces en el día y raramente repite un modelo. Todas sus prendas son compradas en casas famosas y cuestan fortunas.

En síntesis, un exitoso modelo al que aspirarían muchos jóvenes norteamericanos que cursan su master o su doctorado en una universidad cara.

La novela de Ellis es implacable. Gran parte de su éxito se ha debido justamente al estilo en que es contada –en primera persona– la vida de Pat Bateman. Las descripciones de ropas, restaurantes, electrónicos, son cataratas de marcas registradas. Bateman no puede pensar los objetos que lo rodean sin referirlos a la etiqueta de la casa en que los compró, a su equivalente en dinero.

Y la novela está escrita de modo tal que el lector es transportado despiadadamente a ese ambiente, por momentos agobiante, en que coexisten discursos pseudoecologistas con dosis interminables de psicofármacos y cocaína. Las imágenes son las protagonistas del libro. Todo allí es imaginario. La elección del restaurante obedece siempre al ranking semanal de la guía de turno, y finalmente también los seres humanos son organizados de acuerdo a un ranking.

Los personajes que rodean a Bateman en esa odisea de la frivolidad son tan borrosos como él mismo. Nadie tiene verdaderamente rostro: la obsesión por la exclusividad de la ropa, los bronceados y los cortes de pelo termina indiferenciándolos. Se saludan en los pubs y confunden permanentemente sus nombres, y, más notable aún, nada de toda esa permutación parece importar demasiado.

Ya con esto tendríamos suficiente. Pero hay más. Pat Bateman es un psicópata. Con la misma naturalidad con que ordena un whisky, se detiene ante un mendigo y con un costoso cuchillo procede a mutilarlo hasta la muerte. Todo en cuestión de segundos, ante las luces ocasionales de algún auto que pasa, en el más terrible de los anonimatos. Para continuar luego con su camino, alquilar nuevos videos y dormirse rendido ante el televisor.

Su sexualidad es también terrible. Las chicas que invita a su departamento son objeto de su sadismo y, las más de las veces, de sus torturas a muerte. También en esto el libro no ahorra detalles y, con la misma obsesividad con que se viste cada mañana, Bateman nos relata los pormenores de sus atrocidades.

Lo interesante –y terrible– es que Pat Bateman no es un caso de "doble personalidad", como los tantos a que nos tiene acostumbrada la iconografía del terror. Muy por el contrario, con la misma soltura con que asesinó, reclama en la tintorería porque las manchas de sangre no han sido convenientemente eliminadas de sus costosas sábanas. El lector, y nosotros ahora, podríamos preguntarnos: pero ¿y ante qué tipo de monstruo estamos?

Eliminar a un mendigo –o a un chino, o a una prostituta, o a cualquier marginal– representa para Bateman una línea de continuidad con las compras en Brooks Brothers o la elección de una discoteca. Si todos los objetos están organizados de acuerdo a la suma de dinero con que pueden ser comprados, lo que no vale nada, no existe.

Pero la lógica en que se maneja Bateman no hace sino llevar al extremo el principio del mercado contemporáneo: los sujetos se equiparan con los objetos. Por tanto, quien no tiene nada, tampoco *es* nada. Para Bateman, un desocupado que arrastra una existencia desdichada por las calles de Nueva York está tan lejos de sus 150.000 al año, que no puede ser siquiera significado como humano. Se siente por tanto con derecho a abusar de su cuerpo, a gozar con su destrucción, como lo haría con cualquier objeto barato que se compra en oferta, se usa y se descarta.

Nos detendremos aquí con la novela de Ellis. Pero si estoy presentando entre ustedes –para quien todavía no lo conocía– a un personaje tan desagradable, no es precisamente para limitarnos a la descripción precedente. Deberemos sacar de esto un provecho mayor.

Rasgo común con otras obras estéticas, tales como las cinematográficas *Blade Runner* o *Brazil*, *American Psycho* viene a devolvernos en espejo la violencia de la sociedad "avanzada" y sus perspectivas posibles. No es casual que lo mejor de la ciencia ficción contemporánea –en la que se enrolan los films mencionados– anticipe un mundo imperial, cada vez más injusto y deshumanizado.

Del mismo modo, la novela de Ellis nos muestra la síntesis que produce el capitalismo tardío: el sujeto de la escasez y la era de lo formal. Sobre esto les hablaré ahora.

Los seres humanos somos sujetos escasos por naturaleza. En tanto seres finitos, tenemos un período de vida limitado. Como se sabe, la noción de economía es solidaria de la de escasez. No podemos vivir en una vida todo lo que quisiéramos, y debemos hacer de ello una cuidadosa economía. ¿No serían acaso necesarias dos o tres vidas –como mínimo– para vivir todo lo que uno desearía vivir? (para amar a todas las personas que uno quisiera amar, para disfrutar de todo lo disfrutable). Pero ésta es una condición de la especie y, si bien el ser humano no ha renunciado nunca a su ilusión de inmortalidad, por ahora se las ha arreglado para realizar su vida dentro de los límites estrechos de la finitud.

El capitalismo moderno, y especialmente la fase actual por la que atraviesa, lleva la escasez humana a un grado nunca previsto por la humanidad. La creciente producción de mercancías, es decir, objetos hechos para la venta, con una variación y renovación cada vez mayores, refuerza la condición de escasez propia de la especie. Basta con imaginarnos nosotros mismos, absortos ante la oferta desplegada en las vidrieras de los *shoppings*. ¿A cuánto de todo eso puede acceder una persona? Y entiéndase que no estoy hablando del bolsillo del consumidor. Aun disponiendo del dinero para comprar todo aquello, la vida entera no alcanzaría para usar más que una pequeña porción del botín. (El drama existencial de Pat Bateman es justamente un reflejo de ello: ¿cuántas veces puede uno cambiar de zapatos en el día, sin caer en el absurdo, en el ridículo más absoluto?)

Este reforzamiento de la sensación de escasez reduce las posibilidades de significar la nueva realidad que se impone día a día. El mundo de las imágenes fuerza esa caída en la significación. No importa si esas imágenes provienen de la pantalla del televisor, del monitor del *computer*, del collage de tapas de revistas en los kioscos, de la multiplicación de vidrieras, o directamente del espejo que nos maquilla cada mañana.

Sólo como ilustración, una publicidad reciente ofrece a los jóvenes: ¿por qué ser dentista si te gusta la decoración? Una profesión, la odontología, es considerada como sinónimo de aburrimiento, de falta de excitación (¡y posiblemente sea ambas cosas!), pero lo interesante es aquello que se propone a cambio. Decoración, diseño gráfico, publicidad; actividades en las que la preeminencia de la imagen se destaca por sobre la producción de conocimientos.

Y todos los especialistas coinciden en que esto es sólo el comienzo. La omnipresencia de la imagen amenaza ya con poner un fin prematuro

a la era iniciada por Gutenberg. La combinación de las imágenes con los algoritmos computacionales hará el resto: multimedias, imágenes tridimensionales, cascos de realidad virtual anuncian un sujeto para el cual los libros, tal como se los conoce, pueden llegar a ser piezas de museo.

¿Se trata de un avance o de un retroceso? ¿Cuáles son las categorías adecuadas para analizar la cuestión?

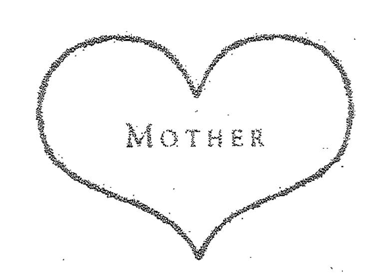
El sujeto de la escasez guarda estrecha relación con la era de lo formal. Lo formal equivale a decir lógica pura, que, como se sabe, es principio de no contradicción. A su vez, la lógica aplicada a la microelectrónica ha generado la noción del byte, unidad sobre la que se basa el funcionamiento de las computadoras. La computación aplicada a la producción de objetos ha dado como resultado la automatización y, hoy por hoy, toda la producción capitalista de cierta envergadura se organiza de acuerdo a este principio.

Pero la lógica formal no se lleva bien con los principios del suceder psíquico. Más aún, aquélla y éstos se encuentran abiertamente enfrentados, siendo la primera negación de los segundos. El sujeto humano es por excelencia un ser simbólico. ¿Qué significa esto?

Una definición aproximada sería la siguiente: lo simbólico es esa operación por la cual un objeto es representado por otro que no está presente y del cual recibe los atributos y las razones de su comportamiento. Ustedes conocen el ejemplo clásico: un anillo que algunas personas utilizan en la mano izquierda para indicar con ello un compromiso amoroso. Se dice que el anillo *simboliza* ese vínculo: basta constatar su presencia para saber que esa persona se encuentra comprometida con otra, la cual se hace presente justamente a través de su evocación simbólica.

Que no se trata de un simple código, lo prueba la eficacia erótica del anillo en la vida cotidiana: puede representar tanto la exclusión del circuito erótico, como su opuesto. Para los amantes del cine, las dos versiones de *Relaciones peligrosas* serán seguramente una estimulante ilustración de ello: nada está dicho y será el juego subjetivo quien decida el destino final del anillo.

Un segundo ejemplo, ahora tomado de la televisión. El pequeño Bart Simpson, en un rapto de amor filial, decide tatuarse en el brazo el clásico corazón con la palabra "madre" dentro de él. Sin enterarla a ella de su iniciativa, contrata por su cuenta a un especialista, le indica la tarea y el tatuador comienza su trabajo. El modelo a copiar está a la vista y se parece a esto:



En mitad de la tarea, mamá Simpson regresa a casa y se encuentra con la escena. Horrorizada, interrumpe la tarea del tatuador, lo expulsa inmediatamente y, lejos de escuchar las razones de su hijo, se lo lleva en busca de un médico para que borre la escritura de su brazo. Bart se queja y reitera su declaración de amor, pero la escena no puede ser más patética, porque el trabajo así interrumpido por su madre muestra sobre su brazo un corazón que encierra ahora a un texto trunco: la palabra Moth, que en inglés significa "polilla"...

Hay un efecto de corte: fue justamente la irrupción de mamá Simpson la que realizó la ecuación madre=polilla. Lo hilarante de la escena proviene del cariñoso ridículo en que ella queda ubicada al deslizarse hacia esa condición: una "polilla" en el corazón de su hijo.

Para quienes están entrenados en psicoanálisis, no se escapará aquello que mamá Simpson vino a suspender intempestivamente: un acto de amor juzgado por ella excesivamente desproporcionado para un niño de la edad de Bart. Esa prohibición abre el camino de lo simbólico.

El efecto polisémico Moth (er) ejemplifica por qué el lenguaje humano es lo simbólico. Su lógica se establece en la intersubjetividad y tiene a lo erótico como campo de constitución. Esta condición polisémica del lenguaje está siempre presente y se sobreimprime al valor del código.

Los sistemas formales son mero código, mientras que lo simbólico conlleva la discriminación, la infinita gama de modulaciones eróticas que se expresa en la singularidad de cada ser humano.

Esta contradicción entre sistemas formales y subjetividad humana no siempre es bien comprendida y muchas veces se pretende explicar lo humano a través de modelos reduccionistas. Corrientes enteras en Psicología son tributarias del denominado "método único de la ciencia", postulado por el positivismo. Sin merma de los aportes de esta corriente para deslindar la metafísica de los enunciados científicos, el "método

único" presupone abordar de igual manera el tratamiento de las cosas y el psiquismo humano.

Este criterio epistémico tiene su correspondencia en la práctica social del capitalismo: es la igualación que hace el mercado de seres humanos y cosas, cuantificando sus intercambios a través del dinero.

Esto tiene una importancia capital en relación al tema general de estas jornadas, ya que es inherente al capitalismo moderno una asimetría entre el desarrollo fáctico y el desarrollo jurídico. En otras palabras, la regulación jurídica por parte de los Estados es siempre tardía e insuficiente respecto de las implicancias intersubjetivas generadas por el desarrollo del Mercado. La potencia de las nuevas tecnologías –especialmente la ingeniería genética y las interfases computacionales– y su imbricación mercantil producen una aceleración de dicha asimetría.

En este sentido, los problemas denominados "éticos" que han cobrado relevancia pública se desprenden en casi todos los casos de ciertos usos "técnicos" de la tecnología en cuestión. Surgen justamente cuando se busca resolver, en el interior mismo de la tecnología, cuestiones que exceden por mucho su ámbito. Se trata de cuestiones propias del modo de sujetamiento que el Mercado crea sobre los individuos y que deben ser encaradas con modelos mucho más complejos y abarcativos.

En síntesis, el carácter simbólico del ser humano debe ser tomado siempre en cuenta como la medida de todas las cosas. Cuando esto no es así, devienen formas de degradación de la especie, de las cuales la experiencia nazi sigue siendo un ejemplo demasiado cercano como para permitirnos olvidarlo.

* * *

He procurado no utilizar a lo largo de esta exposición los términos con que sin embargo ha sido anunciada: salud mental y derechos humanos. Tengo la impresión de que son demasiado generales y he preferido sugerir ideas para su sentido más que nombrarlas.

No porque la realidad argentina carezca de ejemplos extremos, sino más bien por lo contrario: cuando los tiempos se encargan de explicitar hasta la crudeza las violaciones a toda ética, la descripción y la denuncia son también objetos de consumo que el mercado se encarga de aprovechar.

No quiero, sin embargo, dejar de mencionar dos de esos exabruptos.

El primero, la publicidad que pretende hacer prevención del SIDA utilizando para ello la metáfora del verdulero y la manzana podrida. ¿Cuál es la distancia que la separa, por ejemplo, del afiche de Benetton que muestra a un enfermo de SIDA rodeado de su familia en el lecho de muerte? Sé que esta distancia es casi intuitiva, pero permítanme decir dos palabras que conceptualicen esa diferencia.

Lo más grave de la "idea fuerza" –si es que puede ser llamada así– del cajón de manzanas es la degradación que encierra. Cuando se quiere explicar lo humano con una metáfora no humana, siempre es lo humano lo que se degrada. Aun cuando la comparación tenga la intención del elogio, la sola equivalencia conlleva una degradación. Comparar a un ser humano enfermo con una manzana podrida, precipita a un abismo del que es casi imposible retornar. Equivale a la abolición de lo simbólico: lo humano y lo no humano igualados en la lógica mercantil de lo podrido y descartable.

Es ya preocupante imaginar que a alguien se le ocurrió la idea; resulta más disparatado saber que hubo quienes aportaron el dinero para realizarla; pero ya excede toda razón posible el que haya llegado a la televisión, ¡y nada menos que en 1992!

Se ve el punto: el afiche de Benetton también despliega ante nuestros ojos la tragedia del SIDA. Muestra con toda su fuerza el dolor (porque el SIDA es ya uno de los episodios más tristes y dolorosos en la historia de la humanidad), pero lo hace bajo las coordenadas dramáticas del amor y la solidaridad.

La cadena asociativa de la manzana podrida, en cambio, releva de la angustia y propone una salida expeditiva que refuerza al sujeto individualista del mercado. La escena familiar del afiche evita ese camino fácil: humaniza el problema y, al hacerlo, desata sin duda una cierta cuota de angustia; pero las asociaciones que promueve permiten ingresar esa angustia en un camino simbólico y por lo tanto un mayor crecimiento de la calidad de los sujetos que se enfrentan al problema.

El segundo exabrupto es más reciente: el fin de la temporada veraniega parece estar dedicado a los adolescentes. El día martes de esta misma semana, el presidente de la Nación anunció su intención de promover, con carácter optativo, el voto de las personas de 16 años en las próximas elecciones. La iniciativa, tal como se presume, estaría destinada

a captar al electorado joven, el cual según las encuestas de quienes promueven la idea se presentaría más permeable a la política oficial.

Nuevamente se sobreestimula de manera irresponsable a los jóvenes: como con las lolitas, razones de marketing llevan a liberar para el consumo áreas del mercado que hasta entonces les estaban vedadas. El pretexto demagógico con que se encubre la estrategia mercantil es el término "participación". En la misma línea de la pena de muerte y tantas otras quimeras presidenciales, la oferta a los adolescentes carece de toda racionalidad.

Hace ya tiempo que el espacio de lo público se ha transformado en la zona anal de lo privado. No sólo el smog, las bocinas, las salidas de los aires acondicionados, la contaminación de ríos y mares, etc., sino también la lógica de las privatizaciones. Si se define lo corrupto como el uso de lo público para fines privados, la oferta del voto adolescente constituye una propuesta corrupta.

Los efectos a mediano plazo de este tipo de iniciativas son impredecibles. Tal como ocurre con las sobredosis de imágenes, cuando la estimulación es muy alta y la posibilidad de generar sentido cada vez más baja, el sentido mismo puede llegar a estallar. El asesinato del bebé inglés a manos de otros dos niños es sólo un síntoma de los alcances que puede tener esta dinámica.

Cuando ello sucede, los mismos que promovieron las condiciones para la violencia, anuncian, severos, la necesidad de una "mano dura" para eliminarla. La lógica es la misma: la falta de respeto por los tiempos evolutivos, la supresión de las diferencias, la igualación mercantil de las distintas modulaciones del erotismo humano.

El respeto por la singularidad traza un camino más lento pero también más sólido para desmontar ambas formas de autoritarismo: el de la fuerza y el de la demagogia.

Para finalizar, de las muchas definiciones disciplinarias que he conocido, sigo prefiriendo, con Marcelo Viñar, aquella que considera a la salud mental como un estado transitorio que no presagia nada bueno y que opone a una adaptación satisfactoria el desafío de una desadaptación creativa.

II. ¿QUÉ ES ESA COSA LLAMADA ÉTICA?

JUAN JORGE MICHEL FARIÑA

Sobre la chatura. Tejer en sesión, dormir en análisis. Ética y mala praxis. Introducción de Bart Simpson

1

El sol que nos encandila por las ventanas en un ángulo verdaderamente inusitado para esta hora de la tarde, cierto cosquilleo en el aire, algunos rubores, hasta un par de lentes oscuros que se alcanzan a ver por allí, nos indican que estamos, efectivamente, en una época del año en la que habitualmente no venimos a clase.

Cabe entonces la pregunta: ¿qué estamos haciendo aquí? Ustedes se plantearán la cuestión; en todo caso yo me la planteo, porque es evidente que podríamos estar en otro lado y sin embargo *elegimos* éste. Sobre el alcance de una elección, es decir sobre lo que nos hace responsables por ella, hablaremos más adelante. Permítanme hoy señalar algo que todos sabemos pero de lo que se habla poco: año a año la iniciativa de los cursos de verano divide opiniones en la facultad. Podríamos ser expeditivos y nombrar como apocalípticos e integrados a esos, digamos, bandos, para evocar los emblemas con que Umberto Eco sintetizó las actitudes ante la cultura de masas. Tendríamos algo de razón al hacerlo pero también perderíamos otra parte en el camino, ya que nada es reductible a estructuras tan elementales. ¿Para qué hacerlo, entonces?

De manera inmediata y para entrar en materia, una alusión al destino de ciertas batallas inútiles. Para decirlo de una vez, los enfrentamientos

especulares, aquellos que por habernos tenido en más de una ocasión como protagonistas tal vez nos autoricen a desplegar aquí los argumentos de una nueva *causa*.

De los integrados no hace falta hablar demasiado: son aquellos que asumen como natural lo que en verdad no lo es, confundiendo así la naturaleza de la especie humana con las formas históricas y contingentes en que ésta se refracta, asimilándose de manera acrítica a cualquier cambio por el mero hecho de que alguien así se los indica.

Las razones de los apocalípticos, en cambio, parecen siempre más simpáticas; sus insurrecciones, románticas o no, son de algún modo las nuestras, porque llevamos algo de esa oposición radical en el fondo del corazón. Haciendo votos para no alistarnos en ellos, mostraremos sin embargo el profundo interés que tienen algunos de sus argumentos.

Las reservas para dictar un curso en febrero suelen apoyarse en una tesis recurrente: el riesgo de transformar la función docente en una línea de producción. Una suerte de fábrica de psicólogos, que, inagotable, no descansaría jamas. La imagen más clara en que podría encarnar este fantasma la podemos encontrar en el último Catálogo de la empresa italiana Benetton, empresa de la que hablaremos más de una vez en este espacio. Se trata del centro de distribución computarizado que la empresa ha montado en Castrette, Italia, y cuya estrella central es un prodigioso sistema robotizado que se encarga de distribuir, de manera automática y ultraeficiente, las cajas con los pedidos a cada negocio, no importa el lugar del mundo en que se encuentre. Big Charlie es el nombre de la maravilla y sus records pueden reconocerse fácilmente: 236.000 posiciones por caja, 6 torres, 3 transbordadores, 30.000 bultos en entrada y salida; en fin, un ritmo apabullante que se mantiene incluso los fines de semana.

Lo interesante es que accedemos a toda esta información porque la empresa nos la presenta bajo la forma de un *comic*, cuya historia gira en torno a las vicisitudes de un desperfecto, una falla en el sistema que paraliza el transbordador de manera inesperada. *Treinta y dos minutos de miedo* es el título de la historieta con que la propia Benetton se burla cariñosamente de su prodigiosa maquinaria, con un llamado que no podemos desatender: hasta Big Charlie necesita un descanso.

2

Un descanso, una pausa, pero, ¿para qué? ¿Para rehacer nuestros programas, para actualizar nuestras lecturas, para no repetirnos como loros? Sí, pero sobre todo y en definitiva: para escapar de la chatura.

Como la función docente no se define por la del transbordador de bibliografía, seguramente hubiéramos podido retirarnos dignamente a descansar; pero si nos quedamos –y en efecto aquí estamos, ya es febrero–, será para redoblar la apuesta.

Es en esa línea que hemos repartido, como un gesto auspicioso, contante y sonante, postales en tercera dimensión. ¿Cuántos de ustedes pueden ver la imagen oculta? Prácticamente ninguno. Es interesante, ya que podremos chequear el estado de las cosas de aquí a cinco semanas. ¿Se han preguntado por qué les obsequiamos con semejante cosa? Justamente para oponer a la metáfora del Big Charlie otra que nos parece más acorde a lo que esperamos de este curso: la de las "estereoscopias" que tienen entre manos, sin saber todavía qué hacer con ellas. Veámoslo del siguiente modo: si algún nostálgico quisiera comprar un equipo de audio *mono*, como aquel Wincofón que animó la cultura musical de más de una generación, deberá acudir, casi, a una tienda de antigüedades. En otras palabras, hoy nos parece natural que el sonido se reproduzca en "estéreo" aunque pocas veces reflexionamos sobre el sentido de esta evidencia. En rigor la palabra griega *stereo* hace referencia a los cuerpos sólidos, rígidos o más estrictamente tridimensionales. Para los griegos, el arte "estéreo" por excelencia era la escultura, para ellos figurativa, que reproducía el mundo *tal como se lo ve*, es decir en la dimensión de profundidad ausente en el dibujo plano.

Con frecuencia se cree que *stereo* significa algo así como "dos", intuición no del todo errada, porque para ver tridimensionalmente hacen falta, en efecto, dos ojos, como para escuchar tridimensionalmente son necesarios dos oídos.

La generalización de los sonidos "estéreo" es más conocida y no voy a abundar en ello. La emisión televisada de megarrecitales, como el que se viene de los Rolling Stones, ofrecerá una excelente muestra de los avances en esta materia. ¿Han sacado ya su entrada? Hay quienes están pensando verlo en casa e incluso conozco personas que están por cambiar su ya sofisticado televisor ultracolor por uno que, además, sea

"estéreo". Buscan obtener así la sensación tridimensional, el efecto de planos de sonido, reservado hasta ahora sólo a los que presenciaremos el show en River.

Sin embargo, mientras que el sonido se va haciendo cada vez más "vivo", las imágenes que lo acompañan, color más, color menos, están muy lejos de ese efecto "estéreo".

La reproducción gráfica, que como todos saben ha evolucionado enormemente en el curso de este siglo, se ha encontrado también con esta limitación. De los tipos móviles y el grabado sobre piedra en forma invertida al off-set, de los antiguos negativos en película de albúmina sobre cristales a la descomposición cromática de las imágenes y las impresiones láser. Toda esta carrera, aun en la sofisticación de los fotocromos más admirables, nos devolvió, hasta ahora, imágenes planas.

Fueron más bien el arte y las matemáticas –con las Meninas, de Velázquez o las espléndidas construcciones de Escher–, quienes nos mantuvieron despiertos y atentos a esa tercera dimensión que se insinuaba allí. Escapando casi a los límites del papel, en ese juego sorprendente de perspectivas, entrevimos el hueco por el que la tercera dimensión podría, algún día, abrirse paso. Como en aquel mundo agobiante que nos pintó Edwin Abbott en su novela *Flatland*, con sus seres limitados a verlo todo en la planura de las dos dimensiones, también nosotros buscaríamos, algún día, emanciparnos de tanta pobreza.

Y ha sido finalmente la era computacional quien ha tenido ese privilegio. Ha desacralizado y extendido, incluso hasta la banalización, el misterio de los estereogramas. Sin complicados dispositivos de espejos; sin necesidad de sistemas fotográficos superpuestos; sin el auxilio de complicados lentes o gafas rojiverdes. *Autoestereogramas*, también se los ha llamado, para subrayar esta autonomía de todo artificio.

Los libros de imágenes estereoscópicas que inundaron las librerías durante 1994 ofrecen distintos métodos para ensayar "ver" la imagen oculta. Ustedes mismos pueden apreciar en el dorso de las postales una serie de consejos. Sin embargo, hay personas que pueden hacerlo espontáneamente, sin ayuda de técnica auxiliar alguna, mientras que otras viven con las imágenes contra las narices, bizcos y mareados por el esfuerzo, pero sin lograr avanzar en la empresa. ¿De qué depende, entonces, la posibilidad de "ver en estéreo"? Se ha dicho por allí que de la concentración, de la fuerza de voluntad, hasta se habló de la inteligencia. Nada de eso. Se trata de las

vicisitudes, siempre singulares, de la *pulsión escópica*, cuestión cuyo tratamiento excede este ámbito. Digamos simplemente que la *exigencia* de ver más allá, el imperativo de *descubrir* lo que está oculto, opera en el sujeto un efecto de angustia. Es entonces cuando la imagen que está ante sus ojos se torna más plana que nunca y hace inútil todo esfuerzo.

Pero a no desesperar. La imagen tridimensional abrirá finalmente sus secretos ante nosotros. Con sus ribetes y concavidades operará una metamorfosis que nos relevará para siempre del mero efecto de código –aquel que podríamos compartir con nuestro perro, que percibe sólo en dos dimensiones.

Es en el interior del lenguaje donde la palabra *chatura* obtiene ese efecto de significación que no la remite ya al plano bidimensional sino a su metáfora: la falta de ideas, la ausencia de creatividad, el escaso vuelo intelectual. Nos quejamos de la chatura imperante, y hacemos bien, porque le reclamamos al pensamiento de nuestro tiempo el "estéreo", la profundidad, que suele faltarle.

La estereoscopia, ese extraordinario estímulo que nos provoca hasta lo más subyugante, no nos arrastra cansinamente por la superficie de la imagen, sino que nos invita a una aventura *a través* de ella.

Vistas así las cosas se nos impone la pregunta: ¿nos conformaremos, como los habitantes del mundo plano, a una pobre reproducción, o reclamaremos que las cosas retomen su profundidad y su volumen?

Guarden por un momento las postales y ensayen con la siguiente escena que vamos a desplegar ante ustedes. No se precipiten a concluir sin antes darse todo el tiempo para comprender, para apreciar el paisaje que debería comenzar a desplegarse *más allá* de sus narices.

3

A propósito de las graves fallas éticas en que incurren los psicólogos, una alumna nos relató la siguiente anécdota: "hace poco una amiga mía pasó por una experiencia terrible. Desde hacía varias sesiones, cuando estaba acostada en el diván, escuchaba que su analista hacía un ruido extraño, algo así como cuando una uña golpea o se engancha con otra.

Un día, ya muy intrigada, se dio vuelta y se encontró con que su analista estaba tejiendo".

Completado el relato, mi interlocutora levantó sus hermosos ojos hacia mí y me preguntó directamente: "¿no te parece una terrible falla ética?".

Estuve tentado de ensayar una respuesta, pero preferí escuchar un poco más. El resto del curso estaba bastante convulsionado y todos hablaban a la vez, un poco como sucede ahora aquí. Resultaba difícil distinguir en el bullicio, pero era evidente que había muchos que compartían el sentimiento de nuestra alumna y hasta daban la impresión de coincidir con su condena. Los argumentos todavía no aparecían y en su lugar coagulaba el efecto de una frase que emergió del tumulto: *esa analista es un desastre.*

Como tampoco lo hicimos en aquel momento, no vamos a discutir aquí este último punto. Si se trata de una "buena" o "mala" analista es algo que no sabemos ni podemos saber. No es eso lo que convoca nuestro comentario, como tampoco nada en relación a esa paciente singular de la que obtenemos la historia. Nada de eso nos incumbe. No discutiremos la imagen que ella encontró al darse vuelta, sino aquella con la que nos encontramos nosotros ahora, por la que vibran nuestros cuerpos en este preciso momento: la imagen de una analista tejiendo.

Recordaré para ello una segunda anécdota que se remonta a nuestras clases de 1990, cuando en ocasión de presentar una enumeración de situaciones susceptibles de constituir fallas éticas, los estudiantes nos interrogaron sobre una que según ellos estaba faltando. Nos decían: no está incluido el que el analista se duerma durante una sesión (cosa que aparentemente ocurre más seguido de lo que se cree). *¿No es acaso ésta una gravísima falla ética?* Y, como entonces, respondemos que no, que no lo es.

¿Qué indica que un analista se quede dormido durante una sesión? En primer lugar, que tiene sueño, que está cansado, que su cuerpo no le responde y le exige dormir. No hay allí cuestión ética alguna.

El dilema ético lo tendrá el analista no cuando se queda dormido, sino más bien cuando se despierta. ¿Qué hace con su sueñito? ¿Reniega de él, como en algunos casos que nos han relatado, fingiendo sentirse mal, alegando una indisposición como pretexto para ir al baño, refrescarse y regresar para continuar con la sesión como si nada hubiera pasado ante el paciente que en algunos casos hasta lo escuchó roncar? ¿O por lo contrario reconoce que se quedó dormido, que pensaba que estaba en condiciones de atender

cuando comenzó la sesión pero que evidentemente no era así, da por interrumpida la sesión y ofrece recuperarla en otro momento?

Se ve la diferencia. Por supuesto, puede ocurrir que tanto el paciente del primer ejemplo como el del segundo abandonen la sesión sin retomar nunca más su terapia. Porque escuchar roncar al analista mientras uno habla en sesión no es una experiencia que refuerce el narcisismo de nadie. Pero no escapa a ninguno de ustedes que muy distinto será lo que se lleve uno y otro al dejar el consultorio.

El primero se irá sabiendo que su analista le mintió, y que si regresa será para clausurar toda referencia al sueñito de su terapeuta o, lo que es lo mismo, para continuar el análisis en condiciones que son su negación misma. Al resolver el dilema ético por el camino de la impostura, el analista muestra no estar en condiciones de sostener su posición, clausurando así todo camino terapéutico posible. El segundo paciente, en cambio, se llevará, junto a un sentimiento inequívoco de frustración, las condiciones para continuar su análisis. Con todo el dolor que su narcicismo le imponga, podrá volver para hablar del sueñito. Al responder por su acto, es decir, al reconocerse responsable por él, el analista genera las condiciones para que el sueñito pueda ingresar, transferencia mediante, en un camino simbólico.

Ahora bien, dormirse en medio de una sesión es poner en peligro el tratamiento de un paciente. Es hacer mal el trabajo para el cual se requirió su presencia allí. Es un ejemplo de lo que llamaremos de ahora en más *mala praxis*. Al quedarse dormido, un terapeuta incurre en mala praxis profesional. Cuando se despierta, en cambio, está ante un dilema *ético*: tiene dos caminos claramente diferenciados; sabe que las consecuencias de uno y otro son bien distintas y elige *intencionalmente* uno de ellos.

Diremos entonces: toda violación a la ética conlleva una mala praxis; pero no toda mala praxis involucra un problema de ética.

Volvamos ahora a la imagen de la analista tejiendo. Ante todo, remarquemos que se trata de una imagen. Cuando proponemos a nuestra alumna pensar si ella objetaría éticamente que un analista fumara en pipa durante la sesión, su respuesta es claramente negativa. No ve en ello problema ético alguno. Si le recordáramos que para muchas personas el fumar en pipa involucra –como todo ritual– una serie de pequeñas acciones: abrir el paquete de tabaco, colocarlo prolijamente en la pipa, desalojar previamente de ella los restos, limpiar el conducto, sin excluir

por supuesto el clásico golpeteo en el cenicero, etc., ¿por qué objetar entonces el tejido y no la pipa?

Así las cosas, otra alumna, creyendo entrever el rumbo que adoptaba nuestra posición de "abogados del diablo", objetó inmediatamente: *con ese criterio la terapeuta se podría cortar las uñas durante la sesión, ¡o pintárselas!* ¿Todavía están allí escuchando? No se pierdan entonces la réplica que le esperaba de parte de otra compañera, y con un argumento del que ya extraeremos nuestras lecciones: *¡ah, no! Yo jamás podría atender a un paciente mientras me pinto las uñas, porque la concentración que necesito me impediría hacer cualquier otra cosa al mismo tiempo.*

Formularemos a esta altura lo que podríamos llamar una *primera observación*. Resulta impostergable señalarla: tejer, cortarse las uñas, pintárselas ¿no es obvio que estamos ante la impronta de una imago materna? Y siguiendo esta vía, ¿no es la imago de un padre/analista la que recoge las simpatías tras el frondoso humo de una pipa?

Sería una tercera interlocutora quien volvería a la carga, abriendo el campo para una *segunda observación*: *lo que me parece no ético de la situación es que con el ruido de las agujas la terapeuta distrae a la paciente, interfiriendo en sus asociaciones*. Pero, nuevamente, ¿de qué ruido estamos hablando? ¿Se trata de una terapeuta que está perforando la pared del consultorio con un taladro (para montar una biblioteca nueva, por ejemplo), en cuyo caso el paciente se quejaría: *¡basta de una vez con ese ruido, que me aturde y no puedo hablar!*?

Siempre se trata de imágenes, ustedes lo ven, pero imagen por imagen, pareciera ser que no es de eso de lo que se trata. No son los decibeles lo que molestaría allí, sino su carácter, más que de ruido, de *ruidito*. Y si quisiéramos ofrecerles una imagen lo suficientemente generalizada, diríamos: del orden de esos ruiditos que resulta difícil identificar, como el débil rechinar de un elástico de cama en la otra habitación, fuera de nuestro campo visual. En suma, un ruidito cuya ambigüedad permita conjeturar una trama que, asentada en el fantasma de la escena primaria, no se completaría, por lo tanto, sin el salto sorpresivo que encontrara "in fraganti" al culpable de turno.

Y por fin, una última inflexión argumental que abre entonces nuestra *tercera observación*: *yo, en cambio* –desafió otra alumna–, *lo que veo mal es que la terapeuta obtenga un producto –un pullover, por ejemplo– durante el tiempo por el que le cobra a su paciente*. Pero, nuevamente, ¿de qué estamos

hablando? ¿Cuál es ahora nuestra imagen? ¿La de una analista que como no gana lo suficiente se dedica a tejer durante las sesiones para colocar luego sus productos en el mercado y extraer así una suerte de plusvalor?

En síntesis –las observaciones podrían multiplicarse– y para decirlo de una vez: nadie pregunta si la terapeuta *escucha* a su paciente. Si lo hiciera y mientras lo haga, diremos, sería cuestión secundaria la índole de las imágenes en que se soporte ese campo, eminentemente simbólico.

Podrá jugar con sus dedos, balancear rítmicamente una pierna o llenar de arabescos los márgenes de una hoja en blanco. Nadie puede codificar la posición del cuerpo que escucha.

Más fuerte aún. Si el tejido fuera la condición de escucha para esa terapeuta, al sustraérselo se estaría cancelando la posibilidad misma de la terapia. Acción que se produciría, paradójicamente, en nombre de una pretensión ética.

4

Tienen entonces ante ustedes la primera lección: el horizonte ético escapa a las evidencias inmediatas. Algunos rostros me indican que tal vez están más confundidos que antes. ¿Es así? Prueben volver después de clase a las postales y verificarán que el instante de la mirada tiene sus atractivos, pero termina siendo decepcionante. Es necesario avanzar. ¿Estamos en condiciones de hacerlo?

Introduzco entonces, brevemente, el comentario sobre el que apoyaremos en la reunión próxima nuestras razones teóricas. Se trata de la anécdota extraída de esa extraordinaria serie de televisión llamada *Los Simpson*. Se pueden apreciar algunas miradas cómplices. Algunos de ustedes conocen el rudimento de la historia, por haber sido incluida en aquella conferencia de 1993, en Mar del Plata, publicada bajo su título original: *La ética de lo simbólico en la era de lo formal*. Nos han hecho notar por ahí que se trata de un *hit*. Si eso fuera cierto, mayores serían entonces las razones para demoler, dos años después, ciertas evidencias que allí se deslizaron, un poco apresuradamente. Antes de abocarnos a ello, debo decir dos palabras sobre la importancia que asigno hoy a ese texto.

Fue escrito en una noche llena de incertidumbre, cuando todavía no tenía a mi cargo esta materia, y compartía, junto a Narciso Benbenaste, las responsabilidades de las cátedras de Computación y de Psicología Política, en las que fuimos templando nuestras ideas. Era, entonces, la oportunidad de indicar el sentido que cobraba para nosotros el tratamiento de los "derechos humanos", a la vez que señalar la distancia que nos separaba de las "humanidades médicas".

Se trataba de un congreso de bioética, pero había allí demasiada "humanidad". El propio término "bioética" es ya una redundancia, pero no por mucho nombrar la vida se está más cerca de alcanzar su sentido. ¿Qué es, entonces, un ser humano? Es ésa la pregunta que recorre toda esa conferencia. Pero ustedes pueden leerla por su cuenta. Agrego aquí una referencia para los nuevos lectores, que explica en parte las circunstancias de su escritura, referencia que fue, por otra parte, la dedicatoria con que la introduje en aquella ocasión.

Hacia el año 1988, me encontraba trabajando sobre el fascinante mundo de las redes computacionales. Se abría ante nosotros, como una rara flor, la oportunidad de las conferencias y el correo electrónico. Las discusiones a distancia sin movernos de nuestro teclado ocupaban nuestras horas y nuestro entusiasmo de entonces. Desde y hacia cualquier lugar del mundo, sin límite de espacio y de manera totalmente gratuita. Hasta los estudiantes de Moscú dialogaban con sus pares de todo el mundo, sin saber tal vez que ese borramiento de las fronteras físicas sería uno de los principios del desmoronamiento de la propia Unión Soviética.

En medio de esa vorágine, recibí un mensaje electrónico originado en la computadora de la Universidad de Mar del Plata. Era como una botella arrojada al mar, la carta de alguien que había perdido el rumbo, que ignoraba evidentemente el destino de su mensaje. Respondí inmediatamente, casi a ciegas pero con un texto alentador, y recibí a vuelta de módem la respuesta de mi interlocutor.

Fue así que conocí, electrónicamente, a Ana Kohen, estudiante por aquel entonces de la Carrera de Psicología. Intercambiamos cientos de mensajes durante casi dos años. Discutíamos sobre epistemología, psicoanálisis, políticas institucionales, y también sobre nuestras vidas.

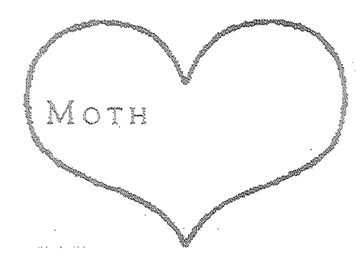
Nunca sentimos la necesidad de conocernos personalmente, pero nos preguntábamos sobre las bases en que podría sostenerse tal relación de correspondencia computacional. En tiempos en que ya casi nadie escribe cartas personales con regularidad, nuestros mensajes eran sin embargo extensos y frecuentes. Tratábamos de pelearnos lo menos posible, porque en el fondo desconfiábamos de esa levedad que es la distancia, pero manteníamos, implacables, nuestras ideas.

Fue justamente a través de Ana que conocí la existencia de la cátedra de Deontología Psicológica, en la cual se originaría, varios años más tarde y por un camino diferente, la invitación para hablar en Mar del Plata.

Comencé mi intervención –nada de esto ha sido publicado–, relatando la historia de aquella amistad electrónica. Y a pesar de que las dedicatorias están fuera de moda, deseo que también hoy, en esta clase, la historia de Bart sea para Ana, que vive con su marido y su hijo en Mar del Plata, tan enamorada de su familia y de sus ideas como el día en que envió su primer mensaje.

Y no por azar, entonces, el comentario sobre los Simpson, situado, como ustedes saben, en el corazón mismo de una familia. La historia, recordémoslo, dice así: el pequeño Bart Simpson, en un rapto de amor filial, decide tatuarse en el brazo el clásico corazón con la palabra "Mother" dentro de él. Sin enterarla a ella de su iniciativa, contrata por su cuenta un especialista, le indica la tarea y el tatuador comienza su trabajo.

En mitad de la tarea, mamá Simpson regresa a casa y se encuentra con la escena. Horrorizada, interrumpe la tarea del tatuador, lo expulsa inmediatamente y, lejos de escuchar las razones de su hijo, se lo lleva en busca de un médico para que borre la escritura de su brazo. Bart se queja y reitera su declaración de amor, pero la escena no puede ser más patética, porque el trabajo así interrumpido por su madre muestra sobre su brazo un corazón que encierra ahora un texto trunco:



la palabra Moth, que en inglés significa "polilla"...

Retengan entonces la anécdota y remítanse a la conferencia mencionada. Encontrarán allí apenas sugerida la relación entre esa ecuación madre=polilla y el sentido de lo simbólico para la especie humana. Se trata sólo de un comentario introductorio, pero no lo pierdan de vista.

En nuestra próxima reunión desplegaremos el asunto, y verán ustedes el destino que le espera a nuestra anécdota, sobre todo si estamos dispuestos a extraer de ella nuestras primeras lecciones de ética.

III. LO UNIVERSAL-SINGULAR

JUAN JORGE MICHEL FARIÑA

Moth(er). Universal, particular, singular. Oedipus Rex. El terapeuta que quería comprarse una videocasetera. Ética y moral

1

Permítanme retomar el hilo de nuestra exposición con un pequeño bocadillo, nada inocente por otra parte. Justamente ayer nos abordó una ex alumna para contarnos por los pasillos su propio hallazgo de este verano. De vacaciones en Misiones, se detuvo a observar una parejita que se abrazaba románticamente con el fondo de las cataratas y nos jura haber visto con sus propios ojos, en el brazo robusto del muchacho, un tatuaje que le resultaba familiar. Se trataba efectivamente del corazón encerrando a la mamá, y lamentó profundamente –nos dijo– no haber podido fotografiar el acontecimiento.

También nosotros, pero por razones algo diferentes. De haber sido obtenida, ¿qué hubiera mostrado de original la instantánea? O bien, ¿qué nos hubiera probado? No tanto la existencia empírica, digamos, de un ejemplo de ficción –situación que se repite por otra parte mucho más seguido de lo que nuestra alumna imagina–. No se trata de eso. No sería la imagen congelada de un brazo tatuado lo que nos sorprendería, sino más bien algo peculiar acerca del ojo de nuestra fotógrafa. Se trata de un efecto de transferencia: una alumna que nos devuelve, en forma invertida –aquí podríamos decir: en negativo– algo de lo que nos toca emitir día a día en el curso de nuestras clases.

No es, por otra parte, la primera vez que esto ocurre. El texto conmovedor de los presos de la cárcel de Burgos, marcado en la huella de un

dolor durante la guerra civil española; una invitación al teatro para reencontrarnos en el encanto de un texto de Anouilh; hasta una Antígona original y conmovedora, escrita especialmente para nosotros. Ejemplos de lo mucho que hemos recibido de nuestros estudiantes no suponen, sin embargo, como se dice por allí, que la relación entre docentes y alumnos deba ser "de igual a igual".

Corresponde a los docentes la responsabilidad de dictar buenas clases. Para ello y ante todo, debe el docente saber mucho más que sus alumnos. El término saber cobra aquí todo su valor: no el de la acumulación erudita de conocimientos para humillar al otro, sino el de una perspectiva universalista, cuestión que introduciremos precisamente hoy. Cuando el docente está a la altura de lo que su función le impone, y después de un tiempo –esto es fundamental–, estará el alumno en condiciones de devolver algo que nutra el conocimiento de ambos.

Es ésa la función de quien ocupa el polo estructurante en cualquier vínculo. Profesores, padres, analistas, la serie podría tener, desde esta perspectiva, un sesgo común. Pero, inmediatamente, ¿se trata de lo mismo? Un profesor no es un padre, se nos dirá con razón, y en cualquier caso un analista será bien distinto a cualquiera de los otros dos. Y en efecto, distinguir la transferencia imaginaria de la transferencia simbólica será elemental para analizar las cuestiones éticas. Tomen por ahora, sin embargo, la idea de que sin efecto transferencial nada es posible.

Es precisamente esa condición de polo estructurante en Marge Simpson la que hace posible el efecto del deslizamiento mamá=polilla, efecto que hemos anotado y que escribiremos de ahora en más: moth(er).

Es esa marca en el cuerpo de Bart la que explica por qué el lenguaje humano es lo simbólico. ¿En qué se sostiene el acto de mamá Simpson? Ella viene a interrumpir, dijimos, una acción considerada excesivamente precoz para un niño. ¿Cuál es esa acción? Justamente una declaración de amor, de carácter indeleble, perpetua. Es ése y no otro el sentido del tatuaje: una marca para siempre.

Quien conozca la serie televisiva de la que hablamos no tendrá dudas sobre las razones que asisten a mamá Simpson. Si a alguien autorizaría ella a grabar su nombre en el brazo –y esto incluso habría que verlo– sería a Homero. ¿Saben ahora de lo que hablamos? El mensaje para Bart es contundente: un niño no decide, a esa edad, una tal declaración de amor, y menos aún si ésta va dirigida hacia su madre.

Es claro entonces el sentido de la interrupción: interceptar el destino incestuoso del tatuaje original, desviándolo en esa fórmula casi cómica que muestra al pobre Bart declarando su amor... a una polilla. Es justamente ese efecto de desplazamiento el que hace a la función simbólica. Al negar a su hijo semejante iniciativa, su madre abre en él la condición de posibilidad para que, algún día, Bart pueda grabar en su brazo el nombre de una mujer, que como todos sabemos será cualquiera menos el de ella.

Hasta aquí nos han seguido sin problemas. Tal vez porque, como lo veremos luego, todo se parece a un cuentito conocido. Se trata ahora de reconocer, entre la maleza de la anécdota, la dimensión universal contenida en semejante acto. ¿Qué es un padre, qué es una madre? ¿Pueden ustedes distinguir lo esencial de la función de Homero y de Marge en nuestra historieta? Observen que Homero ni siquiera está presente en la escena. Seguramente estará trabajando, ganando el pan de cada día, eso no importa. Lo que nos interesa es que Marge está enamorada de él, o sin decir tanto, que ella ha localizado en él su objeto de deseo. Y como Marge duerme con Homero, o sueña con él, no hay lugar allí para el amor de Bart.

¿Perciben ya que se trata de la función de interdicción? Si casi, como en un ejemplo de libro, es Marge la ejecutora de un mandato que la trasciende y que otorga más presencia que nunca a la ausencia de su marido.

Si despejáramos todavía más el panorama, si borráramos por un momento al papá y a la mamá de caricatura que antes dibujamos, si sólo quedara de todo ello la función de un adulto sobre un niño, hallaríamos sin problemas el sentido de esa prohibición. No todo es posible para un niño. Busquen allí la referencia teórica que más les cuadre: castración simbólica para el psicoanálisis, función de interdicción o ejercicio de los límites para la psicología, tampoco hace aquí a la cuestión. Lo importante es la evidencia de esa prohibición que constituye la función de la Ley. Como lo demuestra exhaustivamente la clínica, sin ella la condición de la especie está en riesgo.

Ahora bien, ese universal de la castración simbólica o de la interdicción, como prefieran, no se realiza sino en la forma de lo singular. ¿Qué significa esto? Que nada sabemos de él sino a través de su emergencia singular. En nuestro ejemplo, la fórmula moth(er), mamá polilla, será la marca que realice, en el cuerpo de Bart, la función universal de la interdicción.

De allí en adelante, nunca más las polillas serán para Bart lo que eran antes. Como en cada uno de nosotros, esa marca significante ordenará el

curso de las tiradas que nos esperan en la vida. El carácter singular se evidencia en las circunstancias irrepetibles de la experiencia, que ahora ustedes pueden ir ya reconociendo.

No existe entonces lo universal sino a través de lo singular y recíprocamente, el efecto singular no es sino una de las infinitas formas posibles de realización de lo universal. La llamada castración simbólica no es finalmente más que un concepto, que como tal no se realiza sino en formaciones siempre singulares –el efecto moth(er) de nuestro ejemplo–. Este último, recíprocamente, no es otra cosa que un efecto significante singular, posibilitado por la existencia de la Ley o, lo que es lo mismo, por la condición simbólica de la especie.

Hablamos entonces de la dimensión universal-singular para subrayar el carácter indisoluble de sus términos, dimensión sobre la que se comenzará a dibujar el horizonte de la ética.

Introduzco aquí un comentario liminar a propósito de un equívoco bastante difundido. La categoría de lo universal, de la que hablamos antes, suele ser confundida con la de lo general. Existe cierta tradición, incluso, que usa ambos términos de manera equivalente. Sin perjuicio de las discusiones que ello promueva, digamos que existe una diferencia radical entre ambas categorías. Lo universal –ahora nombrado universal-singular– constituye aquel rasgo que es propio de la especie: su carácter simbólico. Lo general, en cambio, es lo que pudiendo ser una característica de todos los miembros de una especie no hace sin embargo a su condición misma. Recomendamos para saldar este equívoco la lectura, o relectura, de un pasaje incluido en un seminario que cumple este verano, junto conmigo, cuarenta años.

Se trata de aquel que Jacques Lacan dictó entre noviembre de 1954 y marzo de 1955, publicado en español como *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. En su tercer capítulo se discute exactamente esta cuestión. Transcribimos un fragmento de la respuesta de Lacan, invitándolos a consultar el texto completo, que mantiene toda su actualidad:

> *(...) Lo universal simbólico no tiene ninguna necesidad de difundirse por toda la superficie de la Tierra para ser universal. Por otra parte, que yo sepa no hay nada que constituya la unidad mundial de los seres humanos. No hay nada que esté concretamente realizado como universal. Y, sin embargo, desde el momento en que se forma un sistema simbólico, éste es completamente, de derecho, universal como tal. El hecho de que los hombres, salvo excepción, tengan dos brazos, dos piernas y un par de ojos –y por otra parte esto lo tienen en común con los animales–, el hecho de que, como se dijo, sean bípedos sin plumas, pollos desplumados, todo esto es genérico, pero absolutamente no universal* (pp. 36-37).

Ahora un ejemplo de nuestra cosecha. Para quienes cursan Psicología Política con Narciso Benbenaste se trata de algo relativamente familiar: una asamblea vota por amplia mayoría destruir la biblioteca de la Facultad; cuando se va a efectivizar la medida, un pequeño grupo se opone. ¿Es democrática o autoritaria la actitud del pequeño grupo? Se trata de analizar la pertinencia, desde el punto de vista que aquí nos interesa, de la decisión de mayorías y minorías. Es evidente que si la opción de destruir la biblioteca fuera mayoritaria, incluso unánime, tendría con ello carácter general, pero no se acercaría por ello ni una pizca a lo universal.

–*Vestidme despacio, que tengo prisa* –pedía Napoleón a sus cortesanos. Trataremos de hacerle caso. Hemos anunciado al principio de la reunión: universal, particular, singular. Lo hicimos así, en la secuencia de una tradición un tanto escolar que nos llevaría de la mano, indicándonos una correspondencia: uno, algunos, todos.

Ya estamos viendo que las cosas no son tan lineales. Acabamos de sancionar que nuestro universal no se corresponde con el todos cuantitativo. Hemos dejado, sin embargo, pendiente aún la categoría de lo particular. ¿Por qué la hemos relegado? Justamente porque su importancia es directamente proporcional a la complejidad que entraña.

Digámoslo de una vez: lo particular no puede comprenderse separado de lo universal-singular y, a su vez, eso que hemos llamado universal-singular no existiría sin lo particular. Ante todo, lo particular es un efecto de grupo. En otras palabras, un sistema de códigos compartidos. Si dijimos antes que lo universal-singular denotaba lo propio de la especie, lo particular será el soporte en que se realiza ese universal-singular.

Para explicarlo de manera más explícita, pero sin perder la complejidad en juego, volvamos a nuestro ejemplo, proponiendo un pequeño esquema para organizar las ideas que hemos desplegado hasta aquí:

Universal	Lenguaje	Castración Simb. Ley Interdicción
Particular	Lengua	Complejo de Edipo
Singular	Habla	MOTH(ER)

¿Cómo se lee esto? En el centro de la escena, pensemos, como en filigrana, a nuestro corazón roto. Las columna de la izquierda nombra las categorías que están en discusión: lo universal-singular en los pisos superior e inferior, ligados entre sí, y en el medio lo particular. La columnas subsiguientes, separadas entre sí por una línea punteada, representan las dimensiones que analizaremos de nuestro ejemplo.

Comencemos por el costado izquierdo. ¿Qué leemos en el piso superior? Lenguaje. Se trata de la graficación de nuestro comentario anterior: lo universal es el lenguaje, dijimos. Por lo mismo, en la parte inferior escribimos exactamente su complemento: porque existen las infinitas posibilidades significantes del lenguaje, el habla de cada sujeto es singular. Se trata del moth(er) del que también hemos ya hablado. La línea universal-singular se realiza entonces en la correspondencia lenguaje-habla.

Hasta allí lo conocido, pero ¿qué hemos introducido como novedad? Justamente el campo de lo particular en el que leemos ahora: lengua. ¿Qué significa esto? Directamente, que lo universal-singular del lenguaje-habla no puede realizarse sino sobre un determinado campo de códigos compartidos. La lengua constituye la dimensión particular porque es ella la que sostiene, sobre las espaldas de su espectro de posibilidades, los márgenes de lo universal-singular. Decimos la lengua y no simplemente el idioma, aunque es evidentemente este último el que soporta toda la estructura significante.

En nuestro ejemplo, este campo de lo particular es especialmente visible. Se trata ante todo del inglés. ¿Han prestado atención a esto? El neologismo moth(er) no se realiza en abstracto, sino en la materialidad de una lengua. El efecto hilarante se sustenta en un código compartido. En este caso es el idioma inglés el que soporta el equívoco. Ustedes lo ven: el fallido es intraducible, ¿qué significa que es intraducible? Que el episodio de los Simpson no tiene ningún sentido para los espectadores que no hablan inglés. De hecho, en la televisión nadie lo tradujo y por supuesto mucha gente se perdió el gag.

En otras palabras: no cualquier lengua soporta cualquier cosa. Esto es más fuerte aún si se percibe que no se trata sólo del idioma. Decimos la lengua para expresar algo que va incluso más allá.

¿Han pensado en el corazón? Tienen allí otra lección extraordinaria sobre el campo de lo particular. ¿Qué es un corazón? Ustedes lo dicen a coro: el símbolo del amor. ¿Como lo saben? Porque el mito de Cupido, con su cara regordeta y sus flechas enlazando los corazones de los amantes forma desde siempre parte de nuestras representaciones. Porque compartimos ese código común, porque somos de la misma parroquia. Nadie nos lo enseñó nunca y sin embargo lo sabemos. Están allí las experiencias compartidas por un grupo cultural, los picnics del 21 de setiembre y el nombre de aquella chica junto al nuestro, grabados en la corteza de un árbol del parque Pereyra Iraola o de Palermo (ustedes se ríen, porque es un mito, nunca nadie logró hacer semejante cosa con un cortaplumas, pero igual nos reconocemos, humor mediante, en la escena).

Más aún, el efecto hilarante de moth(er) requiere, para su eficacia, una parroquia aún más estrecha. Nos estamos riendo finalmente de que, para Bart, mamá quedó convertida en una polilla.

Veamos entonces la columna derecha de nuestro esquema. En la parte superior leemos castración simbólica, interdicción. Ustedes ya saben de qué se trata: es la prohibición que instaura la Ley en tanto universal. El efecto singular de esta interdicción, la fórmula moth(er) también nos es conocida. Las vicisitudes del sentido que esa fantasía tendrá para Bart son del orden de lo singular.

No hace falta aclarar que el fantasma es siempre singular. Imaginemos por un momento a un Bart Simpson ya adulto, que sólo se interesa por las mujeres cuyas ropas se encuentren algo, digamos, agujereadas, roídas. O un Bart porteño que acuda a su analista para lamentarse: cuando hago el amor me quedo apolillado. Encontraremos la emergencia del sujeto en esa marca que organiza en él la condición del goce.

¿Qué hemos agregado al esquema, ubicado en el campo de lo particular? El complejo de Edipo. Se escucha decir por ahí que el Edipo es universal y sin embargo lo situamos en el corazón de lo particular. ¿Por qué?

Simplemente porque el crimen de Edipo plasmado en la célebre tragedia de Sófocles es sólo una de las formas posibles para representar la esencia de un acto prohibido. Las culturas africanas cuentan con otros mitos en los que alojar esa misma condición exogámica. Como lo ha señalado George Steiner, aún nos preguntamos por qué un puñado de antiguos mitos griegos, Edipo, Narciso, Prometeo, Ícaro, Antígona, continúa modelando nuestro sentido del yo y del mundo. En cualquier caso, se trata de las fuentes indiscutidas de la inspiración occidental, y tenemos que vérnoslas con ellas.

Esto se hace aún más patente cuando, como en el ejemplo de los Simpson, se apela, casi, a una *cultura* del Edipo. No es casual que esta referencia provenga de un guión originado en los Estados Unidos, donde el psicoanálisis ha sido banalizado hasta la caricatura. Ustedes saben: papá, mamá y el nene. No como funciones simbólicas sino como personas de carne y hueso.

Un claro ejemplo de este peculiar efecto de código, efecto que por su alcance puede ser fácilmente compartido entre nosotros, lo constituyen los *sketchs* incluidos en varios films de Woody Allen. Deseo hablarles especialmente de uno de ellos, que integra esa extraordinaria trilogía llamada *Historias de Nueva York*. Son en efecto tres historias. La primera, *Lecciones de vida*, de Scorsese, con esa actriz magnífica que es Rosanna Arquette; la segunda, *La vida sin Zoe*, el conmovedor y enigmático episodio de Coppola; y la tercera, *Oedipus Rex*, de Woody Allen.

Es sobre esta última que haré un par de comentarios. No por ser especialmente meritoria desde el punto de vista estético. No estoy seguro de que lo sea. Más bien porque se trata de una comedia en que Woody Allen se ríe –una vez más– de su origen judío. El argumento es muy simple: el personaje de Allen tiene una idishe mame que le digita la vida, lo controla, lo sobreprotege, le censura la novia, etc. Un día ella muere y cuando él cree verse liberado, su madre reaparece como una especie de fantasma que continúa vigilándolo y haciéndole la vida imposible, ahora desde el más allá. Finalmente se librará de ella, con un último giro que obviamente no contaré por respeto a quienes aún no la han visto y deseen hacerlo. Punto.

Hasta aquí el tema, que como ustedes ven es también una caricatura del Edipo. El episodio fue estrenado en Buenos Aires como *Edipo reprimido*. Más de un espectador desprevenido se habrá preguntado por qué. Y no le faltarían razones, ya que como ustedes saben las distribuidoras locales no se

caracterizan, precisamente, por ser fieles a los títulos originales. Sin ir más lejos, *Play it again, Sam*, el antológico homenaje de Woody Allen al Bogart de *Casablanca*, fue estrenada y es ya conocida como *Sueños de seductor*.

Cuando en casos excepcionales logran una buena versión, no pueden con su genio y tienden a arruinarla de todos modos. Es el caso de *Bittermoon*, de Roman Polanski, cuyo significado es casi intraducible. Se trata de un juego de palabras con *Honeymoon*, que significa "Luna de miel" y el adjetivo "bitter", amargo. Como ven, la cosa no era simple. Sin embargo, se arribó a la fórmula "Luna de hiel". Realmente un hallazgo. Era una solución extraordinaria. Pero alguien pensó que no era suficiente y el film se estrenó como *Perversa luna de hiel*. En fin...

Volviendo a nuestro Woody Allen, su título, como dijimos, fue *Oedipus Rex*. Se trata también un juego de palabras, pero en este caso algo más sutil. Edipo Rey es la lectura más evidente, pero ocurre que Rex es homófono de "wrecks", tercera persona del indicativo del verbo hundir. Edipo naufraga sería, entonces, una segunda lectura, que remitiría al sentido de la historia ya mencionada. Correlativamente, "the wrecks", ahora como sustantivo, significa "los restos de un naufragio", con lo cual la inclusión de un imaginario apóstrofe de posesividad nos daría Oedipus'wrecks, los restos del naufragio de Edipo. ¿Ven de lo que hablamos? Es casi el título de una de las traducciones posibles del conocido artículo de Freud "La disolución del complejo de Edipo". Estamos en el corazón de la cultura psicoanalítica. Los guiños al espectador en Nueva York o en Buenos Aires son evidentes. Se abre así una racha de identificaciones, de complicidades en las que se sostiene la fuerza del sketch.

¿Se ve por qué el llamado complejo de Edipo es del orden de lo particular? Lo universal-singular toma prestado el mito para realizar, en la imaginería de cierto occidente, su circuito de flujos y cortes, el inmenso campo de las diferencias significantes.

2

Es en ese horizonte de lo universal-singular donde iremos reconociendo, tal como lo anunciamos, la dimensión ética. La reunión anterior

habíamos introducido el sueñito y el tejido de nuestros analistas. Hoy les voy a hablar del terapeuta que quería comprarse una videocasetera.

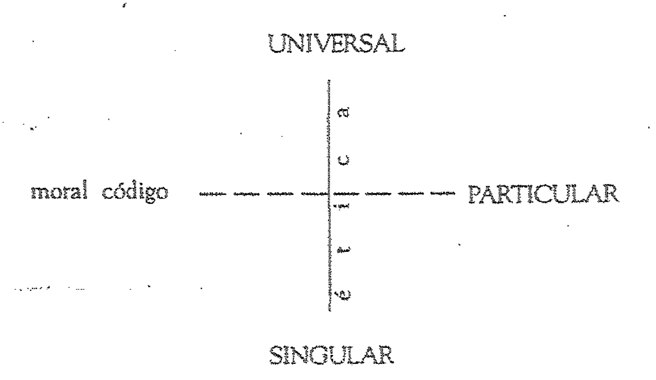
La anécdota, originada también en el comentario de nuestros alumnos, diría más o menos lo siguiente:

> *Un terapeuta está pensando en comprarse una videocasetera. Se asesora en los negocios del ramo acerca de las distintas marcas, sus características técnicas, precios, etc. Cuando llega a su consultorio para trabajar, el primer paciente del día inicia su cantinela diciendo algo así como "¡estoy feliz de la vida! Me acabo de comprar una videocasetera extraordinaria: trinorma, cuatro cabezales, cámara lenta cuadro por cuadro... Y agrega inmediatamente ¡y la pagué la mitad de lo que vale!; la conseguí en un negocio que la tenía en oferta: quedaban las tres últimas".*

Hasta allí la anécdota. Es evidente que lo que nos interesa discutir es la oportunidad de la pregunta que todos tenemos en la punta de la lengua: *¿dónde la compró?* Ustedes mismos se están interrogando al respecto. ¿Puede el terapeuta formular la cuestión, en un obvio interés por aprovechar él también la oferta?

Digámoslo desde ya: en esa precipitación del terapeuta encontraremos la ocasión para hablar de la falla ética, falla que no por obvia nos eximirá de su análisis en los términos teóricos que nos comprometimos a desarrollar aquí.

Por supuesto, no faltará –una vez más– quien nos tilde de extremistas. ¿No exageran la nota –se nos dirá– tratando de encontrar allí un problema ético? Finalmente el paciente no deberá hacer demasiado sacrificio para



responder. ¿Qué le cuesta? Ni siquiera tendrá que interrumpir demasiado su sesión. Le bastará con decir *Rodó*, o *Frávega*, y ya está.

Allí donde cierta psicología vendría a hacerse olímpicamente la burra, nosotros encontraremos el pretexto para introducir la mediación conceptual en la que fundamos nuestras razones.

Repasemos nuestro esquema preliminar. Dijimos que la dimensión ética se despliega en el circuito universal-singular, sosteniéndose –de manera siempre provisoria– en el campo de lo particular, del que toma prestado su carácter de código. El paciente habla de su felicidad por la videocasetera y el terapeuta lo puede escuchar. Esto es así porque existe una lengua compartida, lengua que, como vimos antes, es el *soutien* del juego universal-singular. Pero el significante se apoya en el nivel del código, encarna en él, pero sólo para escapársele, para deslizarse, como sabemos, hacia otro significante.

En otras palabras, la videocasetera del paciente y la del terapeuta se llaman igual pero no son la misma.

La del paciente está ubicada en el circuito universal-singular, mientras que la del terapeuta, en cambio, es de carácter particular. *Todos queremos tener una videocasetera*, dicho así, como máxima de felicidad compartida, como sistema de identificaciones promovidas, en su valor de código.

La videocasetera del paciente *se llama* igual que la de su terapeuta, pero sólo porque para nombrarla se toma prestado el idioma compartido por ambos. Sin ello no hay análisis posible. No se puede escuchar a un paciente que nos habla en una lengua que nos es ajena. Y fíjense que digo lengua y no idioma, porque dentro del español inclusive puede haber diferencias insalvables. Los habitantes de Buenos Aires, Madrid y Caracas hablan el mismo idioma, pero las lenguas son diferentes. Si alguien quiere atender pacientes en Barcelona, no podrá tomarse un avión y listo. Deberá vivir un tiempo en esa comunidad, mamar las particularidades de su lengua, etc. Esto es obvio.

Pero lo que nos interesa aquí es mostrar el carácter significante de nuestra videocasetera, sobreimpuesto al del código lingüístico. Imaginemos por un momento el rumbo que podría tomar la asociación libre del paciente. Pensemos por ejemplo: casetera, caseta, y ¿será muy violento si digo *cajeta*? Porque si el nombre de la videocasetera desembocara en el fantasma del órgano sexual femenino, se haría entonces patente el alcance de su valor significante.

Si el terapeuta interrumpe a su paciente para preguntarle *¿dónde la compró?*, precipita esa caída de la abstinencia que hemos definido –junto a Narciso Benbenaste– como efecto *particularista*. Y en ello reside, justamente, la falla ética.

¿Por qué particularismo? Porque lo universal-singular, es decir lo simbólico, sostiene su existencia en un sistema de convenciones. En nuestro ejemplo, podríamos rastrear la impronta materna en las marcas de esa vagina –dimensión universal-singular del deseo del paciente–, sobre el fondo contingente y particular de la videocasetera. El fantasma del órgano sexual femenino se sostiene en la videocasetera, pero obviamente no para agotarse en ella. Si el terapeuta pregunta, se traga el anzuelo, congelando la videocasetera en su mero valor de código. Al arrancarla así del circuito significante, la llevará inevitablemente hacia su molino, en un viaje inútil y sin retorno.

Para nuestro terapeuta, la "oferta" de la videocasetera cobra todo el valor de un presente griego. Si pregunta por ella, la rebaja que obtenga le saldrá cara, ya que los efectos devastadores de esa, digamos, "casetera de Troya" no se harán esperar.

Es por eso que el regalo servido así en bandeja debería ser rechazado: el terapeuta debe abstenerse de preguntar semejante cosa.

El efecto particularista es distintivo de la falla ética y se verifica en la pretensión de que un rasgo particular devenga condición universal. No será ocioso adelantar aquí que es justamente en ese efecto donde radica el núcleo de la violación a los llamados derechos humanos. Éste se verifica cuando el campo particular de reconocimiento de un grupo –etnia, religión, lengua–, que sólo debiera sostener, en una de sus variaciones posibles, la condición humana, aspira a colmarla, pretendiendo que *todos sean eso*. Es justamente el caso del nazismo, que desconoció la condición simbólica de la especie, fundada justamente en la diversidad. Porque es diversa, se realiza en una amplia gama de posibilidades, desde las étnicas, hasta las lingüísticas y culturales. Ello, lejos de constituir un lastre para la humanidad, es justamente su gran tesoro. Las ambiciones del III Reich suponían exactamente lo contrario: reducir la riqueza simbólica a una sola de sus manifestaciones posibles, el ideal ario. Si ese ideal hubiera triunfado, los sobrevivientes, es decir, los elegidos de la raza superior, hubieran visto paradójicamente degradada su condición en el instante mismo en que deseaban coronarla.

Llegados a este punto de nuestras explicaciones, nos podríamos encontrar –de hecho nos encontramos– con algún estudiante que nos interrogara: *está bien, pero después, cuando el paciente ya se levantó del diván, o se está despidiendo, ¿tampoco puede el terapeuta preguntarle dónde compró la video?* ¿Lo ven? Una especie de "pis y caca, el enmascarado no se rinde" con lo cual sabremos que nuestra suerte está echada; la racha ya no terminará: *¿y en el ascensor? ¿y en el palier?*, nos preguntarán. Hasta que por fin: *y si se encuentra con su paciente ese fin de semana en la cola de un cine, ¿tampoco allí puede preguntarle dónde compró la videocasetera?*

Ustedes se ríen, estamos ya ante un efecto cómico. Se trata efectivamente de una imagen casi grotesca que el humor de una alumna se encargó de sintetizar, imaginando la frase que el terapeuta elegiría para introducir su pregunta: *¡Qué tal, cómo le va! ¿Usted por aquí, viniendo al cine, con esa videocasetera magnífica que se compró...?*

Realmente desopilante. Pero será algo más que un buen chiste si logramos sobreponernos a la catarsis que promueve entre nosotros. Porque si el terapeuta buscara hacerse el distraído aprovechando los días transcurridos y el cambio de escenario, sería justamente porque cierta psicología vendría a servirle de coartada. Nosotros decimos, por el contrario, que cuando la pregunta por la video se desplaza en el tiempo y en el espacio, potencia su acción devastadora en razón directa a las coordenadas de ese desplazamiento. En otras palabras: pueden imaginar ustedes qué película verá esa paciente en la oscuridad de la sala. Sobre todo después de que su terapeuta le acaba de confesar en la cola que no dejó de pensar en ella.

He cometido un fallido –hay varias personas que me lo están señalando, implacables, lo cual indica, entre otras cosas, que tienen las orejas atentas–. En efecto, antes el paciente era varón y luego, en el cine, se feminizó. ¿Por qué? Vaya uno a saber, no importa ahora. Pero permítanme obtener un último provecho del asunto. Se trata del eco –ahora sí, femenino– que evocó la escena de la casetera en una de ustedes:

Una paciente relata en sesión que se encuentra tramitando su ciudadanía italiana para obtener una beca del gobierno de ese país. La terapeuta le pregunta: ¿es sólo para hijos de italianos, o también para nietos? La paciente cae entonces en la cuenta del origen italiano del apellido de su terapeuta.

3

Tener una videocasetera; obtener una beca: se trata del campo de la moral –moral de los bienes, diremos– pero en ningún caso de la ética. Aprovechamos entonces la ocasión para organizar los términos de esta distinción.

La palabra ética viene del griego *ethos*, que significa costumbre, carácter; el término correspondiente en latín es *mos*, cuyo plural es *mores*. Así *ethikos* y *moralis* designan lo relativo a las costumbre y al carácter. Es frecuente por lo tanto encontrar a los vocablos ética y moral utilizados de manera equivalente. En su libro *Ética para Amador*, Fernando Savater hace explícita esta licencia. También Stanislaz Tomkiewicz, en su conferencia *Deontología y psiquiatría*, que ustedes tendrán ya entre manos, se refiere indistintamente a los problemas éticos y morales.

Para la tradición filosófica, sin embargo, existe una diferencia cuyo peso vale la pena destacar. Se utiliza el término moral para describir los sistemas de valores, reservando la denominación de Ética para la disciplina que estudia dichos entes. La Ética sería allí la rama de la Filosofía dedicada al estudio de la moral. Así se encuentra explicitado en distintas obras, como el ya clásico manual de Sánchez Vázquez.

Dado que en el contexto de esta materia daremos a los términos moral y ética una acepción algo diferente, resulta impostergable aclarar las coordenadas de tal distinción.

Ante todo y excepcionalmente, digamos que en este caso el sentido común nos asiste: se dice "romper" con la moral vigente, la moral tradicional, pero no romper con la ética. Existe entonces cierta intuición para la cual, mientras que la moral remite a cierta contingencia, la ética va más allá.

Más estrictamente, la pauta moral se corresponde con los sistemas particulares –culturales, históricos, de grupo–, mientras que el horizonte ético, si bien puede soportarse en tales imaginarios, siempre los excede. De allí la afirmación que asigna a la dimensión ética alcance universal.

Pero, como dijimos, lo universal-singular de la ética no puede ser colmado por ningún sistema moral.

Con respecto a este carácter suplementario del orden ético, resulta insustituible la lectura de un trabajo reciente de Alejandro Ariel, autor a

quien ustedes ya conocen a través de su comentario sobre el film *Casablanca*. Se trata de *El estilo y el acto*,[1] estudio psicoanalítico sobre el acto creador dónde Ariel propone una doble correspondencia: entre la moral y la estética, por un lado, y entre la ética y el estilo, por otro.

Discutiremos en este espacio las complejas aristas de la relación entre moral y ética a través de una lectura de la *Antígona* de Sófocles.

1. A. Ariel, *El estilo y el acto*, Buenos Aires, Manantial, 1995.

IV. Particular, universal, singular

Ignacio Lewkowicz

Particular, universal, singular. Los conjuntos, las clases, los individuos y las singularidades. Las singularidades en situación

1

Los problemas que circundan el mundo evanescente de la ética requieren de una serie de clarificaciones conceptuales. Esta clarificación no es puro ensañamiento didáctico sino un requerimiento propio del campo. La exigencia deriva del hecho de que los principales obstáculos para la comprensión de la dimensión ética no radican tanto en el carácter exótico o sofisticado de sus términos sino, por el contrario, en la trasparencia aparente de su sentido. Los términos engañan con su falsa simplicidad: términos habituales que, funcionando en otro contexto, determinan de otro modo su significación.

La comprensión de las singularidades en que se ponen en juego los universales que exceden toda ley por particular requiere desaprender mucho del sentido con que, intuitivamente, funcionan los términos universal, particular, singular en otros campos de experiencia. Pues las singularidades éticas además de ser éticas son de por sí singularidades. Y el término singular esconde su enorme potencia cualitativa tras una inocente apariencia cuantitativa. Primera advertencia: las intuiciones meramente cuantitativas (singular para uno solo, particular para unos cuantos, universal para todos) no sólo son insuficientes sino también contraproducentes en este terreno.

Por otra parte, estos tres términos no guardan entre sí relaciones puramente clasificadoras. No se trata de unos conceptos bajo los cuales ordenar distintos tipos de prácticas, situaciones o comportamientos. No es que para el conjunto A de enunciados, acciones o sentimientos se pueda aplicar el mote clasificador pertinente. Pues lo que más complica y torna interesante el análisis es que, por un lado, en una situación suelen estar trabajando las tres dimensiones conjuntamente; por otro, que no son claramente discernibles entre sí (al menos para una mirada inmediata); y finalmente lo más decisivo de su funcionamiento radica en las relaciones complejas que establecen entre sí en el análisis de una configuración específica.

Por estos motivos, la clarificación tiene que atravesar tres momentos: determinar qué se entiende por universal, por particular y por singular en este contexto; luego, establecer unos modos de funcionamiento conjunto de las tres categorías; en tercer lugar, establecer ya no en general, sino en el campo concreto de los problemas éticos, qué es lo que especifica las singularidades éticas respecto de lo que se puede entender por singularidad en otros campos –vale decir: disponer los contenidos de la reflexión sobre la ética en los esquemas formales propuestos por las categorías lógicas de singular, particular y universal.

2

En principio, el modo de aproximación pertinente para comprender el sentido de estos términos aparentemente numéricos se halla en la teoría pura de las multiplicidades. ¿Quién habrá pensado más lo numérico en tanto tal que las matemáticas? ¿Dónde habrá una teoría más consistente que en la axiomática de conjuntos?

Lo cierto es que así como difiere el sentido intuitivo de universal, particular, singular del sentido aquí propuesto para esclarecer la dimensión ética, así también difiere la teoría intuitiva de conjuntos respecto de la teoría axiomática de conjuntos. Las intuiciones conjuntistas engañan. Nada se ganaría en la correlación singular = sólo uno, particular = varios, universal = todos.

El primer engaño es de forma, el segundo de contenido. El más simple es el segundo: en el campo de la ética, "uno, varios, todos", ¿respecto de qué se dice? ¿De los individuos (uno, varios, todos)? La postulación no soportaría siquiera un análisis superficial, apenas postula como campo de realización un mundo hecho de individuos. ¿De los comportamientos? Qué significaría entonces "un" comportamiento, o "siete", o "todos". Los referentes intuitivos de estas formas conjuntistas no parecen capaces de encarnar los requerimientos lógicos establecidos por estas formas.

Segundo engaño –el que nos llevará más lejos por más tiempo–: en la lectura ontológica de la teoría axiomática de conjuntos, ni la singularidad significa "uno" ni el universal admite la significación intuitiva "todos". La singularidad está por fuera del "uno"; el universal va más allá del "todos". Esta definición es aún un tanto apresurada, pero valdrá retenerla ya con valor de definición.

La singularidad es lo que se sustrae al régimen del uno: no es un término estrafalario, transgresor, esotérico o sorprendente sino la presentación de "algo" incalificable según el lenguaje de la situación. El universal es lo que va más allá de "todos": no es un todo gigantesco, una bolsa descomunal en la que se acumulan las entidades reales e imaginarias posibles, sino el hecho mismo de que para cada universal postulado, un algo singular lo obliga a ir más allá de su aparente totalidad. El universal es este hecho de –una vez destotalizado por un singular– ir más allá de sí. La singularidad es una potencia de sustracción al régimen del uno; el universal es su acto de exceso respecto de las totalizaciones dadas.

Veamos. Admitamos que, para la axiomática de conjuntos, existir es pertenecer a un conjunto. Un conjunto se determina por sus propiedades. Una propiedad determina un conjunto –el conjunto de los términos que verifican la propiedad, el conjunto de los múltiples que caen bajo el concepto enunciado por la propiedad–. El universal, si existiese, tendría que ser también, a su vez, un conjunto. Para ser, tendría que verificar una propiedad. Ahora bien, el resultado más sólido y perturbador de las matemáticas de nuestro siglo señala que no es formulable semejante propiedad capaz de dar existencia al universo. Si la propiedad es lógica, no puede albergarlo todo bajo su concepto. Podría hacer un todo sin exclusiones si la propiedad no exigiera coherencia alguna, pero en tal caso semejante "conjunto de todas las entidades" sería realmente inconsistente. Si el conjunto universal no consiste, entonces

tampoco existe como conjunto en regla. Lo que llamamos universo es una pura intuición exagerada.

Las consecuencias son drásticas. Si ningún conjunto universal puede ser postulado seriamente como universal en sentido estricto, entonces los que se postulan como universales están usurpando títulos. La apariencia de cubrirlo todo es radicalmente precaria: está suspendida al advenimiento de algo que carece de lugar en ese todo. Está amenazado de no ser todo sino parte.

En ausencia de universo universal, los "todos" postulados como tales no son más que particulares precarios sometidos sin excepción a las potencias alteradoras del devenir. ¿No hay nada entonces radicalmente universal? Pues sí: el trabajo del exceso irremediable al que están sometidos los todos postulados como integrales. Así, como habíamos anticipado, el universal es la potencia de desborde, de exceso, es el gesto de ir más allá de las totalizaciones supuestamente clausuradas al devenir. El "todo" es sólo la parte nombrable, discernible, formulable bajo las propiedades que determinan la universalidad restringida de ese universo. El universal de comienzo se revela retroactivamente como particular; el carácter de universal se desplaza entonces del aparente universo de partida al gesto de desbordar tal universo y acotarlo como particular.

Las singularidades cambian correlativamente de estatuto. Ya no es singular cada término que compone el universo. El hecho de ser un individuo de la clase o del conjunto no los singulariza sino que los individualiza como tal o cual individuo de la clase. No es más que un caso restringido de una propiedad general del conjunto. No es el hecho de ser uno el que lo vuelve singular. Un singular no es "uno solo", porque uno solo es uno más: un término previsible, nombrable, discernible bajo las propiedades que estructuran el lenguaje de la situación (o conjunto) en cuestión. Todos esos individuos de la clase están puestos en serie por la propiedad que determina su agrupamiento, la propiedad que los admite como pertenecientes al conjunto. La puesta en serie que los constituye prueba que entre esos términos individuales no ha sido establecida ninguna singularidad. Podremos hablar de singularidades sólo cuando algo que se presenta hace desfallecer las capacidades clasificatorias de la lengua de la situación, cuando ese algo no se deje contar como un individuo por ninguna de las propiedades discernibles –estructurantes– de la situación. En este sentido, los términos "transgresores" tienen siempre un lugar en el universo. En este argumento, lo que llamamos propiedades fundantes del conjunto o propiedades estructurantes de los subconjuntos bien pueden leerse como leyes de base. Las propiedades organizan lo simbólicamente discernible por el lenguaje de la situación. La transgresión de la ley, entonces, es un lugar disponible de la ley: es nombrable como tal, no excede los recursos simbólicos de la situación, no pone en juego real alguno.[1] El término será singular si no pertenece al universo en que irrumpe, si su presentación hace tambalear las consistencias previamente instituidas. En la singularidad que irrumpe fracasan las legalidades constituidas.

Así, se dirá que una ley de un código que regula exhaustivamente una situación cualquiera es siempre particular: está sometida (o suspendida) hasta la sorpresiva irrupción de una singularidad que –destotalizando como particular la legalidad del universo previo– exija un gesto de suplementación (universalización) en nombre de una nueva ley "más alta".

3

Por lo visto hasta aquí, se desprende que las singularidades no podrán determinarse de por sí, por una configuración particular de sí mismas, sino que su detección, circunscripción o producción depende de condiciones situacionales muy particulares. O lo que es lo mismo, las singularidades sólo son un modo de relación con la situación en que irrumpen: jamás las tendríamos presentadas "en persona".

Una situación es, en principio, un universo –restringido como todos– que es ciego a la restricción que lo funda. Como el lenguaje que lo ordena simbólicamente es un lenguaje, bajo ninguna circunstancia podría armar un todo coherente sin exclusiones. Su coherencia depende de las exclusiones. Pero esas exclusiones no son discernibles de antemano, no derivan

1. Aquí se trata de un real de la situación que estamos analizando. Naturalmente, en la transgresión bien puede estar comprometida la dimensión real del sujeto en cuestión. Pero entonces se trataría de otra situación: ya no la situación en que el sujeto interviene sino la situación que es el mismo sujeto.

de un gesto explícito de apartar deliberadamente tales o cuales términos indeseables para luego asegurar la consistencia de los términos admitidos. Estas exclusiones se instauran implícita y ciegamente con el acto mismo de instituir un universo, una situación, una ley o un lenguaje. Tales universo, situación, ley o lenguaje ignoran radicalmente lo que excluyen. Como no hay posibilidad de universo universal, tampoco hay una situación total desde la cual fuera visible todo aquello que en las *diversas situaciones* "parciales" se excluye. No hay sino habitantes de situaciones, para los cuales lo que está excluido de su universo de discurso no está reprimido ni escondido ni latente: simplemente, no existe, sin más. Por eso el advenimiento singular suplementa realmente el universo de lo existente.

Una singularidad es entonces, irremediablemente, un proceso situacional. No son las éticas las únicas singularidades. Se las podrá producir en diversos tipos de situaciones. Difieren en su especificación según la específica situación en que operan; pero coinciden en la relación formal que guardan con ese universo: exceso sobre el conjunto de lo socialmente existente en una singularidad histórico-social; exceso sobre lo teóricamente transmisible en las singularidades clínicas psicoanalíticas; exceso sobre el régimen de las regularidades y los intereses en las singularidades políticas; exceso sobre las codificaciones disponibles en géneros y estilos en las singularidades estéticas.

Como el lenguaje de una situación es completo para un habitante de la situación, la irrupción de puntos singulares requiere la invención de los nombres pertinentes, de los enunciados que nominen lo que se pone en juego con esas multiplicidades que alteran el curso normal de los días y las cosas. La singularidad no es una función monótona. Por eso requiere de una intervención subjetiva que la produzca. No es concebible una singularidad de por sí, dispuesta ahí enfrente como un objeto para ser reconocido o conocido. Las singularidades no son objetividades dispuestas para el conocimiento de un sujeto puesto enfrente –en trascendencia– sino intervenciones subjetivas que producen una novedad en la inmanencia de la situación. De ahí que una de las condiciones de posibilidad para que existan singularidades es la posibilidad de intervención. De ahí se sigue que una singularidad sólo lo es para la situación en la que irrumpe y sólo si existe el trabajo subjetivo de lectura, producción y nominación –imposible desde la distancia morral trascendente que establece la supuesta "relación de conocimiento"–. La

posibilidad de la intervención condiciona absolutamente la posibilidad de una singularidad situacional.

El juego conjunto de las tres categorías, entonces, remite al siguiente "relato". Una situación cualquiera –sociocultural, clínica, estética, política– se presenta espontáneamente para sus habitantes como completa; la potencia de nominación de su lengua como irrestricta; la capacidad de sus leyes para cubrir lo real, como integral. Una ley moral, por ejemplo, parece enunciar unos principios en cuya ejecución quedarían codificadas todas las situaciones posibles. Pero el destino de lo simbólico parece consistir en desfallecer ante su real. Por los caminos concretos que fuera, se le presenta un punto en que fracasa. La cadena simbólica entra en impasse; la ley no sabe pronunciarse –y se sabe impotente para operar en estas circunstancias–. Ese punto de impasse es el campo de intervención sobre el que ha de constituirse una singularidad. Es necesaria una intervención que nomine, que traiga al ser de la situación eso que había estado excluido *a priori*. El universal previo se revela como meramente parcial. El punto de singularidad vehiculiza la exigencia de una nueva ley, ésta sí universal, que deje atrás el limitado horizonte restrictivo de la legalidad previa.

El universo se ha ensanchado, se ha suplementado a partir de una singularidad. Esa singularidad era el único lugar en que se estaba poniendo en juego un universal que fuera más allá del restringido universo situacional. Esa singularidad, por eso mismo, era universal.[2]

2. Naturalmente, si ese nuevo universo entra a funcionar como tal, será uno restringido como el anterior: no nos habremos acercado un ápice a una totalidad supuesta. La posibilidad de que entre en el juego de la singularidad nueva, la intervención nueva y la nueva universalización es aquí tanta como lo fue en la situación de partida.

V. Interés ético de la tragedia

Juan Jorge Michel Fariña

Elogio de María Visconti. Antígona, Antonella, Wednesday. *Praxis* y *kazársis*. El águila y la serpiente. El tema de Antígona

1

Habiendo dedicado nuestras tres primeras reuniones a la presentación de las categorías que sostienen teóricamente la cuestión ética, ha llegado el momento de ponerlas a trabajar. Para ello, nos introduciremos de lleno en un texto literario. También podríamos haber tomado un film, como a su turno lo hará cada uno de ustedes. Lo importante es que en esa textura se despliegue una historia singular. Ya que, como veremos, no se puede aislar el sentido de un acto si el sujeto no se pone en cuestión.

Tal como lo hemos anunciado, daremos con Antígona los pasos iniciales de esta búsqueda. No podemos reclamar una originalidad para esta iniciativa,[1] pero sí la pertinencia de nuestra propia singularidad. Deseo hacer en ella la ceremonia de esta breve introducción.

1. Se han ocupado de la *Antígona* desde una perspectiva ética Heidegger, Kierkegaard y especialmente Hegel, entre los filósofos. El psicoanalista Jacques Lacan ha dedicado a la cuestión tres extensas reuniones de su seminario titulado justamente *La ética del psicoanálisis*. Es impostergable aclarar que las presentes clases fueron concebidas de manera independiente y sólo se tocan liminarmente con dicha obra, cuya lectura si bien recomiendo no necesariamente suscriben ni menos aún reemplazan.

En el año 1976, las vicisitudes del amor me llevaron, como a Hemón, tras los pasos de una mujer imposible. Fue por ese camino maravilloso que ingresé, en estricta calidad de músico, al elenco del Teatro Universitario bajo la dirección de María Visconti. La obra elegida para esa temporada fue *Antígona Vélez*, la magnífica recreación con que Leopoldo Marechal ambientó en las pampas argentinas la inmortal obra de Sófocles.

Compusimos y tocamos una hermosa partitura para Antígona y recorrimos con ella, en una gira tan entusiasta como efímera, varias ciudades de la Provincia de Buenos Aires. María Visconti era una directora excepcional. Conocía y amaba un texto que había dirigido ya en el San Martín y del cual podía hacerse responsable, en el sentido más pleno que le daremos aquí a ese término. Que las consecuencias de su elección no le eran ajenas lo probó el cuidado que tuvo con sus actores cuando las circunstancias impusieron, con la virulencia del caso, el retorno de la tragedia.

En el entusiasmo de aquella puesta, Don Facundo Galván, el Creonte que Marechal ideó para su versión gaucha, tenía la impronta del General. Pero ese año y los que siguieron ya tendrían demasiados generales como para tolerar la imagen de uno que los evocaba a todos.

Cuando regresamos, los ensayos en el teatro de la UBA —el actual Centro Cultural Rojas— fueron interrumpidos y en esas redadas perdimos, también nosotros, algunos hermanos. María fue dejada cesante e inmediatamente reemplazada por un director *light*, acorde a los tiempos que ya se imponían. Como Antígona, sabía que desafiaba las leyes del Estado y supo pagar con altura el precio de su acto. Desterrada del teatro, la he visto, años más tarde, vagar con su delgadez extrema por la calle Corrientes y no supe nunca más de ella.

Mucho después, Antígona fue por años la palabra clave de nuestras comunicaciones a través de las computadoras. Como una suerte de conjuro, las ocho letras de su nombre fueron, gracias a este artificio, el reverso oculto de nuestros nombres viajando misteriosamente en el espacio. Ése ha sido —es— el camino simbólico con que nos despedimos de nuestros muertos.

Por eso hoy, como una nueva fórmula de aquel conjuro, como un homenaje al teatro, retomamos, con Antígona, a uno de los textos más profundos de la poética universal.

2

Comencemos por el estilo. Ya saben que se trata de una tragedia. Para que se den una idea más o menos cabal de lo que ello significa, compararemos a Antígona con otra jovencita, seguramente más conocida por todos y cuyo nombre guarda la misma raíz. Me refiero a Antonella. ¿Saben de quién hablo? En efecto, se trata de aquella heroína de folletín que conmovió a tantos espectadores, angustiándonos hasta el límite, para terminar sin embargo casada con Nicolás en esa fiesta country, con la pérfida Miranda mordiendo el polvo de la derrota del otro lado de la ligustra.

Antonella es siempre buena. Ella no se quiebra jamás, ni aun cuando le dan la espalda, o le arrancan el marido, incluso el hijo. Se está arrastrando en el fango y sin embargo su figura se eleva siempre por encima de todos, en una lección permanente de bondad y comprensión. Algo en ella *sabe* que a último momento el príncipe azul llegará para salvarla y reivindicarla ante el mundo. Se trata de una telenovela y esperamos ese final feliz.

Nada parecido encontraremos en Antígona. Ella irá demasiado rápido, ya lo saben, Hemón se demorará y no habrá entonces casamiento alguno, por lo menos en el mundo de los vivos. En otras palabras, hablar de Antígona supone de alguna manera trasladar nuestro propio cuerpo al escenario de la tragedia. La referencia a los ojos brillantes de aquella rubia actriz no es más que un pretexto para hablar de las diferencias que separan la tragedia del drama.

Para ilustrar esta diferencia, nada mejor que un fragmento de la propia Antígona. No en la versión de Sófocles sino en la de Jean Anouilh, seguramente una de las más bellas y de la que ya tendremos ocasión de volver a hablar en este curso.[2] Creonte ya se ha enterado que su edicto fue transgredido. El guardia acaba de anunciarle que alguien enterró el cadáver de Polinices, y el coro nos ubica en la justa dimensión de la tragedia:

2. J. Anouilh, "Antígona", en *Nuevas Piezas Negras*, Buenos Aires, Losada, 1983. Esta obra será retomada por Carlos Gutiérrez en su intervención sobre el rito funerario. En este mismo volumen, cap. VII.

Y ya está. Ahora el resorte está tenso. No tiene más que soltarse solo. Eso es lo cómodo en la tragedia. Uno da el empujoncito para que empiece a andar, nada, una breve mirada a una mujer que pasa y alza los brazos en la calle, un deseo de honor en una hermosa mañana, al despertar como si fuera algo comestible, una pregunta de más que nos planteamos una noche... Eso es todo. Después, basta dejarlo. Nos quedamos tranquilos. La cosa marcha sola. (...)

La tragedia es limpia. Es tranquilizadora, es segura... En el drama, con sus traidores, la perfidia encarnizada, la inocencia perseguida, los vengadores, las almas nobles, los destellos de esperanza, resulta espantoso morir, como un accidente. Quizás hubiera sido posible salvarse; el muchacho bueno tal vez hubiera podido llegar a tiempo con la policía. En la tragedia hay tranquilidad. En primer lugar, todos son iguales. ¡Todos inocentes, en una palabra! No es porque haya uno que mata y otro muerto. Eso es cuestión de reparto. Y además, sobre todo, la tragedia es tranquilizadora porque se sabe que no hay más esperanza, la cochina esperanza; porque se sabe que uno ha caído en la trampa, que al fin ha caído en la trampa como una rata, con todo el cielo sobre la espalda (...) (pp. 86-87).

Extensa cita. Pero necesaria por su belleza y claridad. ¿Qué es entonces la tragedia y cuál era su sentido para los griegos? La referencia obligada es la *Poética* de Aristóteles. Escrita alrededor del 334 antes de Cristo –es decir, poco más de un siglo después que la *Antígona* de Sófocles–, resulta por muchos motivos la fuente más autorizada.

Recorreremos brevemente algunos de sus pasajes, especialmente aquellos que tengan utilidad directa en el punto que pretendemos ilustrar hoy aquí. Todas las citas corresponden a la versión española de Francisco de P. Samaranch,[3] a la que pueden remitirse para cualquier ampliación.

En el capítulo 6, Aristóteles nos ofrece su definición de la tragedia:

La tragedia es, pues, la imitación de una acción de carácter elevado y completa, dotada de una cierta extensión, en un lenguaje agradable,

3. Aristóteles, "Poética", en Francisco de P. Samaranch, *Aristóteles*, Madrid, Obras, Aguilar.

llena de bellezas de una especie particular según sus diversas partes, imitación que ha sido hecha o lo es por personajes en acción y no por medio de una narración, la cual, moviendo a compasión y temor, obra en el espectador la purificación propia de estos estados emotivos (1449b, pp. 24-28).

Retengamos tres términos de esta definición. La tragedia se nos define ante todo como una *mimesis*, o imitación, cuyo objeto es la realización de una acción, una *praxis*, para obrar en el espectador una purificación, o *kazársis*.

A pesar de su amplitud de significados, el primer término, *mimesis*, es posiblemente el más transparente de los tres. Para Aristóteles, como para Platón, la poesía, la pintura, la escultura, la danza y la música son ejemplos indiscutibles de *mimesis*. Esto da al término un alcance que lo separa de la mera idea de copia. Si la segunda producción guarda una distancia respecto de la primitiva, está más cerca de lo que podríamos llamar una "re-producción", aunque las connotaciones adolescentes y politiqueras de la partícula "re" no nos ayudan demasiado. Si quisiéramos ser expeditivos, diríamos que la *mimesis* es algo así como un buen *cover*. Pero siempre y cuando tal recreación sea, como para Aristóteles, algo más que la "sombra" del idealismo platónico.

Detengámonos en el segundo término de la definición. La tragedia es *mimesis* de una *praxis*. ¿Y qué es para Aristóteles una *praxis*? Ante todo, no una acción cualquiera, sino una acción –y esto es lo interesante– que está vinculada a una "elección". Tal como el propio Aristóteles lo afirma en su *Ética Nicomaquea*, "*prodieresis* o elección es el principio de una *praxis*".

Finalmente, *mimesis* de una *praxis*, para obrar una *kazársis*. Este es tal vez el término que les resulta más familiar de todos, porque ha sido tomado por Freud, pero es en realidad el más oscuro. *Kazársis* significa literalmente "purificación", pero los comentaristas no se ponen de acuerdo con respecto a cuál es el verdadero sentido que le da Aristóteles en su texto. Para no permanecer abstractos en esta cuestión, digamos que la teoría de la *kazársis* proviene de la medicina hipocrática. Según las investigaciones de Weil y Bernays, y sus continuadores, la *kazársis* sería una especie de orgía emocional provocada para apaciguar un exceso de "bilis negra" en el organismo. Así como lo escuchan. Pero Aristóteles parece valerse de esa imagen médica para hacer referencia a una descarga de

placer no en el plano pasional, sino en el intelectual. En la *Política*, cuando hace referencia a las almas propensas a la turbación, constata que éstas se modifican al exponerse a músicas orgiásticas, llegando a un estado de "sosiego", como si hubieran recibido una "purificación o *kazársis*".

Por eso los griegos iban al teatro. Porque la representación que allí tenía lugar, al movilizar la compasión y el temor del alma, generaba ese sentimiento de alivio y placer que es la *kazársis*. Ésa es la función de la tragedia.

Por otra parte, en el mismo capítulo 6 de la *Poética*, Aristóteles amplía una idea que estaba implícita en la definición arriba citada y cuyo alcance es necesario señalar: "la tragedia es una imitación, no de seres humanos, sino de acción y de vida". Es decir que si bien la acción necesita de sujetos humanos actuantes, "no es un ser humano, sino un momento de ese ser humano". Retengan esta idea a la que ya volveremos más adelante.

Antes de ingresar de lleno en el texto, un pequeño homenaje al otro gran género que junto a la tragedia y la epopeya integraba el panorama de la poética griega: la comedia. Ya mencionamos en nuestra reunión inicial a Umberto Eco y hoy hemos escrito en el pizarrón, junto a Antígona y Antonella, el nombre de Wednesday. ¿Quién es Miércoles? En la versión original, ése es el nombre de Merlina. Efectivamente, Merlina Adams, la hija de Morticia y Homero. Para quienes hayan visto ese film encantador que se estrenó entre nosotros como "Los locos Adams II", no habrá pasado desapercibido el cinismo de la niña.

Si la tragedia y la epopeya nos muestran personajes superiores al promedio humano, la comedia lo hace con tipos humanos inferiores. No se les escape que el título original del film es *Los valores de la familia Adams*. ¿No es acaso la confrontación de esos valores con los del mundo "normal" lo que resultó más hilarante de la historia? Vuelvan a ver el episodio de la colonia de vacaciones y aprecien el ridículo a que se ve reducida esa moral de la felicidad. Desde los tics de los instructores hasta la precocidad de la cirugía estética en las niñas, nada queda en pie después de Merlina.

Se trata de ese borramiento del Otro propio de la función desenmascaradora de la comedia.

3

Un breve comentario sobre algunas de las versiones de *Antígona* disponibles en español. Tenemos aquí la transcripción directa del griego realizada por Angel María Garibay y publicada en México por Editorial Porrúa. Incluye en un solo volumen las siete tragedias de Sófocles que han sobrevivido, junto a un comentario introductorio. Se la consigue al módico precio de siete pesos, con lo cual están pagando a razón de un peso la tragedia. No está mal. Pero como toda compra colectiva, también ésta tiene sus bemoles.

Ante todo, carece prácticamente de *anotaciones* a pie de página; estas llamadas tienen el sentido de ofrecer información ampliatoria sobre cuestiones históricas o referencias mitológicas que permitan al lector contextuar los parlamentos del texto.

En segundo lugar, el texto ha sido volcado íntegramente en prosa, es decir, sin respetar la estructura versicular del original griego. Tiene, por fin, una errata extraordinaria, justamente en el breve comentario que Garibay introduce la *Antígona*. Se trata de una nota del traductor destinada a salvar la pereza de los jóvenes. Les sugiero que la lean atentamente y encontrarán allí una ocasión para realizar lo que se llamaría con toda propiedad un *trabajo práctico*, porque, en efecto, Garibay *hace un fallido* al resumir un pasaje del argumento de la *Antígona*. Hagan una pasada del texto de Sófocles y vuelvan luego a la síntesis de Garibay; si han leído con atención, detectarán con facilidad el error.

Recomiendo, por lo tanto, alguna versión *anotada*, como por ejemplo la de Eudeba, que contiene la *Antígona* en un solo volumen con una profusión de notas y respetando, además, la estructura formal de la tragedia antigua. El párodo, el prólogo, los episodios, estásimos y éxodo están allí en su correcta forma. Su déficit radica en que se ha suprimido la forma versicular de las odas corales. La edición de Editorial Cátedra de las tragedias completas de Sófocles, por su parte, conserva los versos, pero sus notas son menos abundantes. En síntesis, es difícil encontrar una edición con todas las ventajas. Hagan lo que puedan. En todo caso, a los fines del recorrido que pretendemos, cualquiera que elijan, si es leída cuidadosamente, será de perfecta utilidad.

Existen otras tragedias que rodean la *Antígona*, cuya lectura será de gran utilidad para quienes deseen ampliar algunos temas que en ella se

encuentran sólo sugeridos. En orden cronológico, por decirlo de alguna manera, tenemos el *Edipo Rey*, la tragedia más difundida de Sófocles en la que se narra la desgracia de Edipo, como consecuencia de la maldición que pesa sobre la casa de Layo; le seguiría *Edipo en Colono*, en la que el propio Edipo, ante la inminencia de la muerte, anticipa el destino que espera a sus hijos varones, Eteocles y Polinices. La tragedia de Esquilo *Los siete sobre Tebas*, sobre la que hablaremos luego, despliega el enfrentamiento militar entre ambos hermanos, tema que se reiterará en *Las fenicias*, de Eurípides, dando una variante de sumo interés al mito. Finalmente, *Las suplicantes*, también de Eurípides, cerraría el ciclo, saldando el último duelo que aún permanece abierto.

Pero vayamos por partes. Repasemos ante todo las circunstancias que rodean el tema de la Antígona.

Como Edipo, que pretendiendo huir de la profecía no hizo sino cumplirla, también sus dos hijos varones correrán la misma suerte. Herederos del trono de Tebas al morir su padre y alertados sobre las consecuencias nefastas de ocupar tal lugar, deciden burlar al destino alternando el trono un año cada uno. Pero como ustedes saben, luego del primer año de mandato, Eteocles se niega a ceder su lugar, y Polinices, privado de su derecho, debe abandonar Tebas. En su destierro, recala finalmente en tierra argiva donde contrae enlace con una de las hijas de Adrasto, rey de Argos. Alentado por su suegro, decide regresar a Tebas para recuperar su trono perdido. Al frente del ejército argivo logra sitiar la ciudad y se apronta para la batalla.

Detengámonos por un momento aquí. Si bien todos conocen ya el desenlace de esa contienda, resultará sumamente instructivo conocer algunos de sus pormenores. Tal es el tema central de *Los siete sobre Tebas*,[4] la tragedia de Esquilo que discutiremos brevemente.

El argumento es sumamente sencillo: enterado Eteocles de las intenciones de su hermano, apronta el ejército tebano para que defienda cada una de las siete puertas de acceso a la ciudad. Simultáneamente, envía un espía para que se infiltre en las filas argivas y lo entere de los planes enemigos. Al regreso de su incursión, éste ofrece a Eteocles un informe pormenorizado puerta por puerta: "A ciencia cierta puedo decirte el estado de los enemigos, y qué puerta le cupo a cada cual en suerte".

4. Esquilo, "Los siete sobre Tebas", en *Tragedias*, Buenos Aires, Losada.

No olviden que así como son siete las tragedias de Sófocles que han llegado hasta nuestros días, y siete también las de Esquilo, también eran siete las puertas de Tebas. Comienza entonces el espía por la Puerta Prétide: "...Tideo, fuera de sí y ansioso de pelear, se desata en voces, como hambriento león en silbos al calor del mediodía...". A lo cual responde Eteocles: "No me asusto yo de afeites de hombre ninguno (...) Yo pondré contra Tideo por defensor de esa puerta al virtuoso hijo de Astaco, de muy generosa sangre...". ¿Van percibiendo el estilo? A cada capitán argivo corresponderá uno tebano, de modo tal que las características del agresor sean neutralizadas por las del defensor. Para el gigante Capaneo, el impetuoso Polifontes; para Eteoclo, Megareo. Y así puerta tras puerta, lo que va dando a la tragedia un curioso aire de simetría.

Este rasgo se ve acentuado cuando la descripción de los guerreros gana en minuciosidad. Para la cuarta puerta, por ejemplo, el elegido por los argivos fue el gigante Hipomedonte, quien tiene grabado en su escudo la imagen de "...Tifón arrojando por la igniespirante boca la negra humareda, ágil hermana del fuego". Eteocles argumentará entonces en favor de Hiperbio para que defienda esa puerta: "Con razón los ha reunido Hermes, porque irán enemigo contra enemigo, y llevarán en sus escudos dioses enemigos. Pues si el Hipomedonte tiene a Tifón respirando llamas, en el escudo de Hiperbio está sentado Zeus. (...) Nosotros estamos con los vencedores, ellos con los vencidos".

Se ve la idea: escudo contra escudo, ventaja sobre ventaja, enemigo contra enemigo, la tragedia de Esquilo nos presenta los prolegómenos de la contienda en clave especular. La secuencia continúa: en la quinta puerta, será Actor el indicado para contener a Anfión, mientras que en la sexta Lástenes deberá hacer lo propio con Anfiarao.

Al llegar a la última puerta, el espía apura el relato, que cobra así una ligera cuota de suspenso: "Diré, en fin, el que viene sobre la séptima puerta: es tu propio hermano". Y agrega las palabras que Polinices lleva grabadas en su escudo: "yo soy la justicia".

Ante semejante revelación, Eteocles comprende con amargura que se cumple así la maldición de su padre y que tendrá que ser él mismo quien enfrente a su hermano: "Yo iré contra él; príncipe contra príncipe, hermano contra hermano, enemigo contra enemigo".

Como se ve, el enfrentamiento entre los hermanos no hace sino coronar el carácter especular de la contienda, acentuado por el hecho

de que Eteocles y Polinices eran mellizos. ¿No se hace ya evidente que estamos ante una batalla imaginaria?

Sumemos un nuevo argumento a esta hipótesis. En una tragedia posterior, *Las fenicias*,[5] de Eurípides, éste recrea el escenario de Esquilo pero introduciendo en el mito una variante por demás interesante. Según esta versión, antes de que se libre la batalla, Yocasta, que todavía vive, convoca a ambos hermanos al palacio de Tebas para evitar el derramamiento de sangre. Así reunidos por su madre, Eteocles y Polinices despliegan brevemente sus argumentos, de los que intentaremos sacar algún provecho.

Polinices es el primero en intervenir. Su línea argumental es clara: para evitar la maldición paterna aceptó alternar con su hermano el trono de Tebas, pero éste no cumplió con su parte del acuerdo. Lo asiste la justicia y viene por tanto a recuperar lo que es suyo.

Cuando le toca el turno a Eteocles, curiosamente éste no discute el derecho que asiste a Polinices, sino que objeta su accionar por razones que podríamos llamar "metodológicas". ¿Cómo es que en nombre de la justicia está dispuesto a asolar su propia tierra?

No hay entonces conciliación posible y Yocasta, resignada, enrostra a Eteocles su ambición y a Polinices su intransigencia, responsabilizándolos por lo que vendrá: "¡Fuera violencia, fuera! ¡El mayor de los males procede de dos locos que se enfrentan uno a otro!" (p. 426).

Este carácter imaginario del enfrentamiento ha sido denunciado también por la estética de Jean Anouilh. En su ya mencionda versión de *Antígona*, no hace diferencia entre los hermanos, considerando tan canalla a uno como a otro. Más aún, indica que sus cadáveres, aplastados por la caballería argiva, estaban hechos una "bouille", una papilla. Tan irreconocibles, que Creón tuvo que elegir al más compuesto de ellos para rendirle las exequias, sin saber a ciencia cierta de cuál de los dos se trataba.

Es en esta reversibilidad de las posiciones donde vamos a reconocer las coordenadas del conflicto moral que encarnan los hermanos. Perfil típico de las disputas de Poder, las razones de uno no son "mejores" que las del otro. El bien y el mal coexisten allí, definidos en forma invertida desde cada uno de los bandos beligerantes.

5. Eurípides, "Las suplicantes", en *Tragedias*, México, Harla, 1991.

Sin embargo, ni el águila argiva ni la serpiente tebana están dispuestas a tolerar la otra perspectiva. Cuando esto sucede, lo que era un conflicto entre particulares deviene efecto particularista.

Importa señalar, a manera de una ficción didáctica, que la tensión rencorosa entre los hermanos tal vez podría haber quedado allí. Si ésta no fuera una tragedia, ideal más, ideal menos, el conflicto podría parecerse a los de muchas familias en que coexisten morales en pugna, sin que por ello la sangre deba llegar finalmente al río.

Pero, como todos sabemos, la batalla fue cruenta. Los argivos fueron derrotados en seis de las puertas y en la séptima Eteocles y Polinices, enfrentados en combate personal, se dieron mutua muerte. Los relatos de esta contienda coinciden en enfatizar el carácter épico de la lucha y, una vez más, las simétricas proezas de los oponentes.

El desenlace de la tragedia es lo menos confiable del texto de Esquilo. Se cree que pudo haber sido retocado por mano ajena luego del éxito que siguió a la *Antígona*. Importa de todos modos mencionarlo porque nos va a situar perfectamente para comenzar a leer el texto de Sófocles. Traen los cadáveres de Eteocles y Polinices. Antígona e Ismene lloran a sus hermanos tristemente muertos el uno en manos del otro. Cuando juntas se disponen a darles sepultura, entra en escena un pregonero con el nefasto anuncio:

> *Según mi deber, os anuncio el juicio y sentencia de los magistrados del pueble de Casmo. Eteocles, que amó a su patria, recibirá en esta tierra honrada sepultura. (...) mas en cuanto a su hermano Polinices, que su cadáver insepulto sea arrojado fuera de aquí a que lo devoren los perros (...). Pero aun después de muerto sufrirá la expiación el sacrílego; ése que en deshonor de los dioses arrojó invasor ejército sobre su patria con el ansia de conquista (...) y que ni con piadoso oficio manos amigas ningunas echen sobre su cuerpo amontonada tierra; ni tenga funerario culto de endechas y plañidos, ni le paguen los suyos tributo de honrosas exequias* (Esquilo, *op. cit.*, p. 136).

¿Reconocen el parlamento? Es exactamente el texto del edicto de Creonte en la *Antígona*. Apócrifa o no, ya veremos qué agrega esta versión a la de Sófocles.

Significativamente, la tragedia cierra con el coro dividido en dos semicoros, uno de los cuales toma partido por la causa de Antígona,

mientras que el otro permanece fiel a las leyes de la ciudad. Pero cuidado aquí con las falsas evidencias. Esta simetría escénica que corona la pieza no debe leerse en el sentido especular que antes apuntamos.

Tal como lo discutiremos en nuestro próximo encuentro, en esta distinción radica la originalidad ética del tema de *Antígona*.

VI. Del acto ético

Juan Jorge Michel Fariña

Particularismo. Mediaciones instrumentales y normativas. El acto de Antígona. Antígonas, Madres, Suplicantes

1

Vamos a abordar hoy el texto de Sófocles. La reunión anterior nos puso en clima, dejándonos en las puertas mismas del palacio de Tebas, apenas retirado el ejército argivo del campo de batalla.

La *Antígona* se inicia con lo que podríamos llamar un cuchicheo. Ese diálogo a media voz entre Antígona e Ismene nos adelanta prácticamente todo: lo que sucedió, lo que está ocurriendo y lo que vendrá.

Antígona relata a Ismene los sucesos recientes: el desenlace de la batalla, la muerte de sus hermanos, el contenido del edicto que prepara Creonte. Pero ella sabe –así inicia su diálogo– que no se trata de sucesos gratuitos. Es la desgracia familiar iniciada por su padre Edipo la que ahora se cierne sobre ella.

Tal vez es por ello que se muestra intolerante cuando Ismene decide no acompañarla en su decisión. ¿Lo han notado? Los argumentos de Ismene, si bien conservadores, son perfectamente comprensibles. Sin embargo Antígona se muestra implacable con ella: "Si vas a razonar así, yo te odiaré, y odiada por el muerto serás, y con justicia".

En sus clases del *Seminario VII*, incluidas en la bibliografía de la materia, Jacques Lacan nos recuerda que Antígona es apenas una niña. Una péndex, podríamos decir nosotros, para entender así algunos de

sus caprichos. Lo importante es que desde el inicio mismo de su tragedia, Sófocles sustrae a Antígona de todo ideal. Antígona no es Antonella.

Una última recomendación de Ismene, y entra el coro. Los estudiantes suelen saltear los coros. Alegan para sus adentros que en ellos no pasa nada, y retoman sin mayores complejos el texto más adelante. ¿Será que el coro griego ha pasado a ocupar el lugar de la tanda publicitaria? Si así fuera, esperaremos desplegar hoy las razones que los sustraigan de semejante *zapping*.

Constatarán entonces que este primer coro, el Párodo, está consagrado casi íntegramente al relato de la batalla entre argivos y tebanos. Para el espectador que no está familiarizado con la tragedia de Esquilo, el coro de Sófocles lo pone al tanto. Esto es así hasta la segunda antistrofa, donde el coro ya habla de la posguerra. Muertos los dos hijos varones de Edipo, Creonte es el nuevo rey. Pero algo anda tramando, pues acaba de convocar a una asamblea de ancianos...

Así preparado por el coro, Creonte hace su ingreso. Luego de buscar consenso entre los ancianos, lanza por fin los términos de su edicto: a Eteocles, que murió defendiendo su tierra, le serán reservadas las exequias reales; a Polinices, en cambio, que murió peleando contra los suyos, no le será provisto rito funerario alguno y su cuerpo quedará insepulto a merced de los perros y los pájaros carniceros. Luego, en diálogo con el corifeo, completa el edicto, amenazando con privar de la vida a quien ose desobedecerlo.

Las cartas están echadas. Pero hay demasiada pompa en ese discurso. Si el nuevo rico despilfarra su dinero, el nuevo gobernante lo hace con las palabras. Es esto lo que vendrá a confirmar, casi como una burla, la entrada del guardia.

Pero detengámonos un momento en el edicto de Creonte. Decimos que hay allí un ejemplo paradigmático de particularismo. Veamos por qué. Para Creonte, el acto de traición cometido en vida por Polinices lo alcanza más allá de la muerte, privándolo del derecho a una tumba.

Obsérvese que Creonte no dice: *como Polinices fue un traidor será sepultado sin honores*; o: *porque fue un traidor, no me siento convocado a su entierro*. Si lo hiciera, nada tendríamos para reprocharle desde la perspectiva ética. Será en todo caso una cuestión moral.

Dicho sea de paso, cuando mueran los militares responsables de la última dictadura, habrá quienes no nos sintamos convocados a esa

ceremonia. No vamos a llorar la muerte de quienes nos quitaron tantas vidas. Pero ello no supone privar de tal derecho a quienes se sientan dolidos por la pérdida. Como ya lo demostraremos más adelante, el derecho a una tumba es un derecho inalienable de la especie humana.

Volviendo al texto, ya conocen la noticia que nos trae el guardia: alguien esparció una fina capa de polvo sobre el cuerpo de Polinices, cumpliendo así con el antiguo rito. El edicto ha sido burlado y Creonte, luego de repartir ciegas amenazas hacia los guardias, ordena se encuentre inmediatamente al culpable.

Antes de su salida, el guardia reserva a Creonte un último gesto cínico: *yo lastimo tus oídos* –le dice–, *el que realizó la acción lastima tu corazón.*

2

Y nuevamente el coro. Dijimos que el coro nos pone al tanto de lo que está pasando. Aún sin saberlo, el guardia acaba de salir en busca de la pequeña Antígona. Se insinúa el desenlace, pero allí está el coro para darnos la exacta dimensión del problema que tenemos por delante.

Para los amantes de la música, la versión coral de Félix Mendelssohn resultará sin duda un complemento esencial. Recomiendo especialmente hacer la experiencia con este coro, verdadero prodigio de ensamble entre música y texto.

Sus primeros acordes en tono mayor subrayan los versos iniciales, adquiriendo así el texto verdadera dimensión de himno:

Andan por ahí montones de cosas formidables,
pero ninguna más formidable que el hombre.

¿Por qué habría de incluir Sófocles un coro que habla de la excepcionalidad de la especie? ¿No será acaso para indicarnos que es justamente eso lo que está en juego? La primera estrofa se completa como sigue:

Esa cosa que es el hombre avanza
incluso al cabo de las rutas del grisáceo mar

con borrascoso ábrego, atravesándolo
bajo la amenaza de oleajes que braman en su derredor.
Y a la tierra, óptima entre los dioses,
inagotable e infatigable, la va desgastando
al voltearla sus arados año tras año,
y cultivarla con la raza equina.

Portentoso es el hombre, dice el coro, porque ha logrado emanciparse de la naturaleza. Diseñando embarcaciones para surcar los mares y arados para trabajar la tierra, inagotable avanza el hombre.

Han observado que los coros, originalmente cantados, están organizados en estrofas y antistrofas. Hoy desconocemos las melodías originales, pero los versos se han conservado prácticamente intactos. Por ellos, sabemos que la línea argumental de las antistrofas constituye una "respuesta" al tema planteado por la estrofa. Veamos:

Y el circunspecto hombre echa el lazo a la familia
de los pájaros de prontos reflejos y se los lleva,
y también la estirpe de las fieras salvajes
y las marinas criaturas del océano
con entramadas y bien trenzadas redes.
Y con ardides consigue dominar la agreste fiera montívaga,
y ha de llegar a someter al yugo, que circunda la testera,
al caballo cuyas crines caen a uno y otro lado del cuello
y al indómito toro de los montes.

Si en la primera estrofa son las embarcaciones y los arados el testimonio de la proeza humana, su antistrofa amplía el panorama. También es el hombre la cosa más formidable porque ha sometido al resto de las especies que pueblan la tierra: el caballo, el toro, los peces, los pájaros, las fieras salvajes, las criaturas del océano.

Y, para hacerlo, debió redoblar su ingenio en la creación de cada vez más sofisticadas herramientas: el lazo, las redes, los ardides.

En síntesis, la primera estrofa con su antistrofa establecen el carácter formidable del hombre. Éste radica, por un lado, en lo que vamos a llamar, con Benbenaste, *mediaciones instrumentales*. Un arado o una red no son otra cosa que entes mediadores entre el hombre y la naturaleza.

Éstos pueden ser elementales como un arado, o sofisticados como una computadora. Uno de nuestros jefes de trabajos prácticos, Carlos Gutiérrez, suele llevar al aula un modesto aplicador de aceite con el que lubrica las bisagras de las puertas. Logra así el milagro de que éstas se abran y se cierren silenciosamente, permitiendo que las personas se escuchen cuando hablan.

Pero volvamos a nuestro coro, que todavía nos tiene reservadas algunas sorpresas. Fiel a su estructura, la segunda estrofa cambia radicalmente su línea argumental. Tomemos los dos primeros versos, uno a uno:

Y aprendió por sí solo el lenguaje y las ideas etéreas.

Si antes el coro hizo referencia a las mediaciones instrumentales, ahora está hablando de algo bien diferente. El lenguaje y las ideas etéreas también constituyen mediaciones, pero no ya con la naturaleza, sino con el resto de los seres de la especie. El texto es claro: mientras que las aptitudes instrumentales suponen un entrenamiento, el lenguaje se aprende por sí solo. Pasemos al siguiente verso:

y los comportamientos que imprimen un orden a las ciudades,

Este segundo verso complementa el anterior y está en relación con la Ley. Si el lenguaje es el mediador subjetivo por excelencia, la legislación –que imprime un orden al caos– será su correlato social.

Vamos a denominar *mediaciones normativas* a estas instancias.

Resumamos hasta aquí. El hombre es la cosa más formidable. De un lado, porque se ha mediado con la naturaleza, generando instrumentos que lo emancipan de ella; de otro, porque dispone del lenguaje y de la Ley, mediadores por excelencia entre los sujetos.

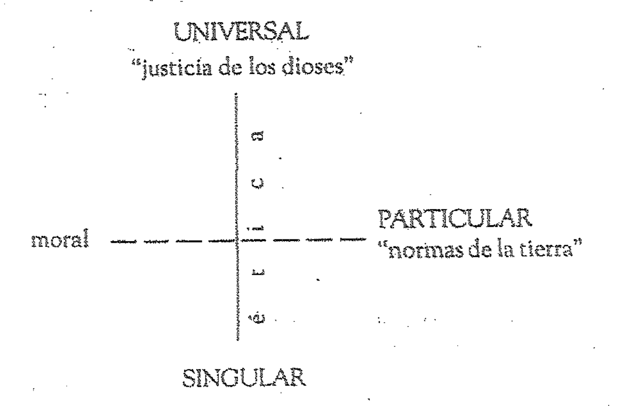
Salteamos lo que resta de la segunda estrofa y entramos de lleno en su antístrofa. Se trata del desenlace del coro y lo leeremos completo porque realmente no tiene desperdicio. Comencemos por los primeros tres versos:

Pero aun poseedor, más de lo que cabe imaginar,
de cierta astucia que es la que le proporciona su habilidad
se desliza unas veces en pos del descalabro, otras del éxito.

El hombre es la cosa más formidable... ¡y es justamente por ello que tiene problemas éticos! A pesar de su astucia no puede eludir su carácter imprevisible: a veces obra en el sentido del bien, otras en el sentido del mal. Pero, ¿qué entiende el coro por "bien" y "mal"? Tomen nota de la respuesta, porque entraña un poder de síntesis extraordinario:

Si entrelaza las normas de la tierra
y la justicia de los dioses (...)
¡He ahí un ciudadano de primera!

Literalmente, el texto nos dice cómo hallar a un ciudadano. Bastará con verificar si existe armonía entre su proceder en la tierra y la justicia de los dioses. Pero, ¿qué significa esto? Se trata ni más ni menos que de nuestro esquema referencial:



El "proceder en la tierra" no es otra cosa que la conducta particular de un sujeto entre otros. Pero el coro nos alerta: existe también otro registro (ver esquema) que corresponde a la "justicia de los dioses". Mientras que las conductas particulares van cambiando, hay ciertos principios que permanecen. Recuerden que hemos denominado universal-singular a ese horizonte del acto humano.

El término "entrelazar", extraído de las imágenes marinas, es suficientemente elocuente. Nosotros lo hemos formulado así: el campo de lo particular debe ser buen *soporte* de lo universal-singular.

Finalmente, el coro cierra con una advertencia que sólo más adelante cobrará sentido: si el hombre tiene problemas éticos, no será sin consecuencias resolverlos en un sentido o en otro.

Pero ¡sea privado de la condición de ciudadano (...)
aquél con quien vive el desdoro:
ojalá que no comparta conmigo el hogar
ni esté entre los que piensan igual que yo
quien así se comporte!

Espero que al cabo de este recorrido haya nacido en ustedes un nuevo interés por los coros griegos. Nuestra *Antígona* es especialmente rica en este sentido ya que incluye tres francamente bellísimos: los dos primeros, la batalla de Tebas, y el elogio del Hombre, ya los hemos comentado. El tercero es el canto a Eros, que espero se salve del *zapping*. Pero eso va por cuenta de cada uno.

3

Volvamos a la acción. El espectador está avisado de que algo importante va a pasar. El coro lo puso al tanto y ahora entra el guardia llevando detenida a Antígona. Hay varias cuestiones para anotar aquí.

Una primera, casi tangencial, la confrontación con su acto. Creonte la interroga: "¿Afirmas o niegas haber hecho esto?"; y Antígona responde: "Sí, afirmo haberlo hecho y no reniego de ello". Se quiere hallar aquí una referencia a la responsabilidad de Antígona. Pero, como lo veremos más adelante, la responsabilidad no tiene nada que ver con este tipo de enunciados. Cuidado entonces con apresurarse y extraer de este pasaje una falsa ecuación confesión = responsabilidad.

La cuestión que trataremos a continuación, en cambio, es sustancial. Se trata de las *razones* de Antígona.

Cuando Creonte la interroga por su accionar, Antígona dice conocer el edicto, pero aclara que son otras las leyes que ella obedeció al enterrar a su hermano.

Dado que Antígona hace referencia allí a las leyes de los dioses, se puede caer en el equívoco de adjudicarle a su acto razones metafísicas. En esa línea de análisis, Creonte aparecería como un gobernante "moderno", que apela al consenso terrenal y no a la abstracción de los de abajo.

Pero ocurre que, en *Antígona*, la referencia a los dioses no puede ser comprendida fuera del esquema conceptual adelantado más arriba por el coro: entrelazar las normas de la tierra con la justicia de los dioses. Veamos esto.

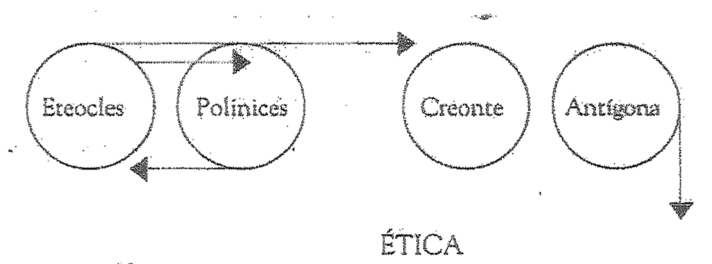
Como todos saben, aunque sea intuitivamente, despedirse para siempre de un ser querido no constituye una operación sencilla. Es necesario un proceso de transformación del objeto amoroso, proceso investigado por Freud y conocido como "trabajo de duelo". En ausencia de tal proceso, se dice, la sombra del objeto arriesga caer sobre el yo, pudiendo arrastrarlo consigo, tal como lo demuestra la clínica de la melancolía.

El duelo, se sabe, es singular. Pero, en sentido estricto, se realiza en las coordenadas de lo universal-singular y, lo que es importante, encuentra su soporte en lo particular. Si ubicáramos la peculiaridad del objeto en el rango de lo universal, el duelo será entonces su correlato singular. ¿Pero es posible "aislar" algún singular en Antígona?

Antes de responder, digamos dos palabras sobre el soporte particular de la cuestión. Se trata nada menos que del rito funerario. Dada la importancia que reviste el tema, Carlos Gutiérrez le dedicará una teórica completa en la próxima clase. Eximido entonces de desarrollarlo hoy, digamos, no obstante, que el entierro del cuerpo de Polínices es para Antígona condición *sine qua non* para que lo universal-singular pueda desplegarse. Pero ocurre que es justamente esa sepultura lo que Creonte ha prohibido.

Es éste el punto que separa radicalmente la causa de Antígona de la de Creonte. El edicto de Creonte no hace sino trasladar a un nuevo escenario el mandato de Eteocles con respecto a Polinices, a saber, que su cuerpo debe permanecer insepulto. Pero mientras Creonte toma partido por Eteocles, Antígona no hace lo propio con Polinices, rompiendo así lo que sería una nueva serie especular.

Para Antígona, Polinices está muerto, y bien muerto que está, porque ésas son las leyes de la guerra. Su deseo de sepultura no supone reivindicación alguna del que fue su hermano en vida:



Es esa renuncia, por la vía de su deseo, a toda forma de ideal lo que da a su acto verdadera dimensión ética. Dimensión ética que debe buscarse en el carácter mismo de la sepultura. En palabras de Hegel:

> *El individuo muerto, por haber separado y liberado su ser de su acción o unidad negativa, es un particular vacío, que existe meramente y pasivamente para algún otro en el nivel de factores orgánicos irracionales inferiores (...) La familia aparta del muerto la posibilidad de que éste sea deshonrado por los apetitos de agentes orgánicos inconscientes y elementos (químicos) abstractos. La familia impone su propia acción en lugar de la de esos agentes y casa al pariente con el seno de la tierra, la presencia elemental que no perece. (...) De manera que este deber final constituye la ley divina completa o acto ético positivo respecto del individuo particular.*[1]

Con respecto a ese sentido singular, no se puede decir demasiado sin forzar el texto.

En su seminario, Lacan propone una idea: Antígona afirma que no hubiera hecho ni por un marido ni por un hijo lo que hizo por su hermano. Hay quienes han querido ver allí una incoherencia. Pero el fundamento de Antígona despeja toda duda: muerto un marido, podrá encontrar otro; muerto incluso un hijo, uno nuevo podrá engendrar; pero muertos su padre y su madre, nunca volverá a tener un hermano.

1. G. Hegel, "Fenomenología", en G. Steiner, *Antígonas*, Barcelona, Gedisa, 1991, p. 36.

Tomado literalmente, el argumento puede sonar frívolo. De hecho, así lo interpretaron algunos comentaristas. Pero se trata de una figura de la retórica que le permite a Sófocles dar testimonio del carácter irrepetible del vínculo. ¿No están muy convencidos?

Permítanme ofrecerles otro argumento. Aclarando que pretender "aislar" lo singular constituye siempre una empresa vana, voy a presentarles casi a manera de ejercicio la lectura de un monólogo. Se trata de un pasaje de *Antígona Vélez*,[2] la recreación de Marechal a la que hice mención la reunión anterior.

Ambientemos un poco la pieza: el viejo Vélez murió "sableando infieles" al sur del Salado, dejando dos hijos varones, Martín e Ignacio y dos mujeres, Antígona e Ismene. Martín se hizo cargo de la casa e Ignacio, desterrado, se pasó a los Pampas casándose con la hija de un cacique. ¿Ven las correspondencias con el texto de Sófocles?

Como no podía ser de otra manera, toca a Ignacio atacar, al frente de un malón Pampa, la antigua casa familiar defendida por su hermano Martín. Enfrentados en la batalla, encuentran sus cuerpos atravesados por una misma lanza. Muertos los hermanos, y con los Pampas todavía en pie de guerra, Don Facundo Galván, capataz de la casa, asume el mando. Su primer orden no se hace esperar: está prohibido sepultar a Ignacio Vélez.

Antígona Vélez, hermana de ambos, no tolerará ese trato desigual ante la muerte. Y saldrá ella en medio de la noche a cumplir con el eterno ritual. Exactamente en ese momento, en la soledad de su decisión y con la noche por delante, Antígona dice lo siguiente:

> *¡Ignacio! ¡Ignacio! Sí, cuando era niño le tenía miedo a la oscuridad. Lo mandaban de noche a buscar en el galón estribos, riendas y bozales. ¡Y él volvía corriendo y apretaba contra mi pecho su cabecita llena de fantasmas! Porque han olvidado allá que Antígona Vélez ha sido también la madre de sus hermanos pequeños. Le tenía miedo a la oscuridad: ¡y me lo han acostado ahora en la noche, sin luz en su cabecera! ¡Ignacio! ¡Por qué no corre hasta el pecho de Antígona? ¡Es que no puede! ¡Le han hundido los pies en el agua negra! Pero Antígona buscará esta noche a su niño perdido, y lo hallará cuando salga la luna y le muestre dónde han puesto su almohada de sangre. Han olvidado allá que Antígona Vélez fue la madre de sus hermanitos. ¡Por qué no se levanta la luna sobre tanta maldad? ¡Ella entendería cómo una mujer no puede olvidar el peso de un niño, cuando vuelve asustado de la oscuridad, con dos estribos de plata en sus manos que tiemblan! ¡Ignacio!*

2. L. Marechal, *Antígona Vélez*, Buenos Aires, Colihue, 1984.

Es un texto realmente conmovedor. Gracias a la pluma prodigiosa de Marechal y al estilo en que está escrito, esta Antígona está mucho más cerca y nos permite meternos en la piel del personaje. En su variante, Marechal prefiere lo que podríamos llamar una Antígona maternal. Madre de sus hermanitos pequeños, dice el texto, abriendo con ello una veta novedosa en relación al texto de Sófocles.

¿No será esa Antígona, todavía púber, apretando contra su pecho la cabeza de su hermanito menor, la que reconocemos en ese pacto con el cuerpo de Ignacio?

Mantengamos por un momento esta imagen, sobre la que luego volveremos. Antes, se impone saldar otras dos cuestiones.

Primera. Inmediatamente después de constatar que efectivamente ha sido Antígona la que realizó los rituales funerarios sobre el cuerpo de Polinices, Creonte manda llamar a Ismene. Creyéndola tan culpable como Antígona, la confronta con los hechos para intentar probar su complicidad. Es entonces cuando Ismene produce un giro respecto de su posición anterior. Ahora está con Antígona. Comprendiendo su error, suscribe el acto de su hermana y hasta se muestra dispuesta a pagar por él.

¿Cuál es la reacción de Antígona? ¿Se muestra comprensiva con el gesto de su hermana? Ustedes lo dicen a coro: no. Muy por el contrario, la péndex vuelve a desplegar su galería de egoísmos. Obsérvese que tampoco se trata de una maniobra táctica. Ella no busca proteger a su hermana de la ira de Creonte, sino humillarla y restarle todo crédito.

En otras palabras, con este gesto mezquino, Antígona no se muestra a la altura de su propio acto. Una sepultura es un acto simbólico por excelencia. A diferencia de los bienes concretos, un bien simbólico no puede ser monopolizado. No sin que tal pretensión de "apropiación" suponga efectos particularistas.

Efectivamente, cuando muchos de ustedes estaban dispuestos a edificar en Antígona un monumento a la ética, el texto se ocupa de poner las cosas en su lugar. Nadie *es* ético. Existen, o no, *actos* éticos en la vida

de un ser humano, lo que no supone que su existencia misma pueda ser revestida de tal atributo.

Es eso y no otra cosa lo que distingue a la tragedia, cuya acción, si bien necesita de sujetos humanos actuantes, "no es un ser humano, sino un momento de ese ser humano".

Segunda cuestión a ser saldada: el autoritarismo de Creonte. El sentido común pretende explicar el carácter autoritario de Creonte apelando a su individualismo para la toma de decisiones. Ello supone un doble error.

El primero, de información. Las distintas variantes del mito muestran que no es éste un elemento esencial. En la versión de Esquilo, es el propio Senado de Cadmo quien promulga el edicto; en la versión de Eurípides, la decisión emana del propio Eteocles, que la anticipa antes de la batalla para que sea cumplida en caso de que él no sobreviva a la contienda. En la propia versión de Sófocles, Creonte no está completamente solo ya que cuenta con el apoyo del consejo de ancianos.

El segundo error reviste mayor gravedad. Consiste en creer que una decisión colegiada es *per se* menos autoritaria que aquella que se adopta en soledad. Si Creonte hubiera promulgado su edicto luego de haber consultado sus términos con los ancianos de Cadmo, ello no lo haría menos autoritario. Tal como lo desarrollamos en nuestras primeras reuniones, una decisión mayoritaria, incluso unánime, no por ser general se aproxima a lo universal-singular.

No deja de sorprender que los estudiantes caigan en este equívoco, sobre todo porque si hay un personaje en la tragedia que se "corta solo", ése es Antígona. Ocurre que nunca como aquí la ética se separa radicalmente del sentido común. Un acto ético se realiza siempre "en soledad", lo cual no significa que la persona carezca de compañía.

Se trata del sujeto y el sentido singular de su acto. Acto cuya constitución misma resiste toda fórmula genérica. De allí que el acto ético revista carácter suplementario respecto de la moral. O lo que es lo mismo, que ningún sistema moral pueda colmar el horizonte ético.

El acto ético de Antígona no debe ser confundido con las formas particulares que lo tematizan para ser compartido, por ejemplo, en una clase teórica. Lamento desilusionarlos con esto, pero su acto hace tiempo que se nos escapó entre los dedos. De él sólo nos quedan restos argumentales y el sustrato conceptual que esperamos compartir con ustedes. Es decir, no tenemos más que un puro particular.

Alguien dijo por allí que la ética era un flash. Y tal vez sea así. En todo caso algo inaprensible que nos recuerda la definición de Galeano sobre la utopía: parados en un punto, la utopía no parece demasiado distante, pero en cuanto nos aproximamos un paso, ella se aleja a su vez un paso; avanzamos otro paso, y, como la línea del horizonte, la utopía se nos desplaza un poco más. ¿Para qué sirve entonces la utopía? Para eso, para caminar.

Si quieren algo más fuerte todavía, digámoslo de esta manera: *la ética no existe*. Por lo menos en el sentido de que nada tangible alienta en ella la expectativa de serla o poseerla.

En tanto horizonte de deseabilidad del accionar humano, la dimensión ética no debe ser confundida con las contingencias históricas en que encarna sus fantasmas. Recuerden siempre la imagen del coro de *Antígona*, que ubica esa deseabilidad en el entrelazamiento de las leyes de la tierra con la justicia de los dioses.

Finalmente, una lección extra que viene a resignificar nuestro viejo comentario sobre las imágenes. Se trata de las lecciones de Tiresias.

Las condenas han sido ejecutadas: el cuerpo de Polinices permanece sin sepultura y la pequeña Antígona ha sido enterrada viva en una caverna. Creonte recibe entonces la visita de Tiresias. Alguien me preguntó si se trata del mismo personaje del Edipo Rey. Así es. Otro día hablaremos acerca de por qué Tiresias es ciego y sobre todo por qué posee el don de la clarividencia.

Lo cierto es que llega a palacio acompañado de un lazarillo y dirige a Creonte dos parlamentos centrales, que consideraremos a continuación.

El primero es sumamente instructivo, ya que Tiresias repasa ante Creonte los sucesos acaecidos, pero lo hace en función de escucha. Su relato, basado en chirridos de carne y aleteos de pájaros, prescinde de toda información obtenida por testigos oculares.

Fiel a su condición de adivino ciego, Tiresias representa allí el conflicto entre la mirada y la escucha. Quienes disponen de la capacidad para ver, han demostrado que nada han podido percibir; el que bien escucha, en cambio, observa con lucidez el panorama. Por lo mismo, el relato no puede sino despertar en Creonte una mueca de horror: "¿Qué heroicidad hay en volver a matar al que ya está muerto?".

Pero Creonte se muestra reacio a tomar en cuenta las palabras del adivino. Tiresias redobla entonces la apuesta y le dirige un segundo parlamento que resulta concluyente: mal gobernante es aquel que sepulta a

los vivos y priva al muerto de una tumba. Pero está vez el adivino no espera la respuesta de Creonte y abandona el palacio.

Será el Corifeo quien, consternado por los augurios de Tiresias y encarnando el parecer del coro, llamará a Creonte a la realidad dándole instrucciones precisas: "Ve allá y saca a la muchacha del cobertizo subterráneo y dispón sepultura para el cadáver que yace a la vista de todos".

Creonte resuelve acatar el mandato, más por remordimientos y oportunismo que por haber cambiado de parecer. Así movido por la culpa, invierte la secuencia de las instrucciones. Atormentado por la imagen del cuerpo insepulto, cumple primero con ese ritual y recién después se dirige a la cripta para liberar a la muchacha. Pero habiendo perdido ya esos minutos preciosos, su llegada a destiempo no hace sino empeorar las cosas: no sólo Antígona se ha colgado, sino que ahora su hijo Hemón se da muerte ante sus propios ojos al intentar fallidamente descargarle la espada. En palacio, su esposa Eurídice se quita la vida al enterarse de los acontecimientos, lo cual viene a completar el cuadro trágico: no es sin consecuencias el obrar en el sentido del mal.

4

Habiendo recorrido la tragedia y señalado sus aristas más significativas, deseo cerrar esta presentación desplegando algunos argumentos en torno al porqué de su vigencia a lo largo del tiempo. Lo haré de manera introductoria y en función de la clase próxima, en la cual Carlos Gutiérrez completará el panorama a propósito del rito funerario.

Hoy se considera que el conflicto central de la *Antígona*, si bien inspirado en temas de la época, es un genuino invento de Sófocles. A partir de la publicación de la monumental obra de George Steiner,[3] pueden conocerse también las razones que hicieron de esta pieza no sólo la más representada sino la que cuenta con más versiones a lo largo de la historia.

Remitimos entonces a ese material, el cual excede por mucho este espacio. Agregaremos, eso sí, un par de ejemplos extraídos de nuestra experiencia.

3. G. Steiner, *Antígonas*, *op. cit.*

Si sobre algo hemos insistido durante esta reunión, ha sido sobre el sentido del acto ético. No vendrá mal sin embargo reiterar que se trata de la puesta en juego de lo universal-singular de la especie, realizado sobre una superficie particular. Pero mientras que lo universal-singular parece gozar de buena salud, se suelen establecer falsas jerarquías, en las cuales lo particular no queda bien parado.

En ocasiones se llega incluso a considerarlo como una suerte de "formalidad", un escenario bobo e indiferente al servicio del despliegue de un abstracto "universal-singular".

Nada más alejado de la realidad. Lo particular, lejos de ser indiferente al universal-singular que soporta, va modelando su margen mismo de realización. Lo universal-singular carece de toda existencia fuera de lo particular.

Ese y no otro es el tema de Antígona. Se trata del valor que adquiere el rito funerario en tanto "soporte" del juego universal-singular. Pero también de ese rasgo de la condición humana, que al refractarse en las formas históricas extrae de ellas sus propios márgenes de existencia. El sentido singular del trabajo de duelo no existe *a priori*. Por lo mismo, lo particular no es un mero "pretexto" para su puesta en acto, sino que son esas formas particulares en las que se refracta las que dan consistencia.

Las variantes del mito, en consecuencia, lejos de ser indiferentes a la realización de ese universal-singular, lo potencian en razón directa a la diversidad argumental.

Es el caso de *Las suplicantes*, la tragedia de Eurípides cuyo comentario quedó pendiente. La acción transcurre luego de la batalla de Tebas, pero mostrándonos el otro costado de la historia. Creonte –que confirma así el lugar que le asignamos en nuestro análisis de *Antígona*– prohíbe el entierro de los guerreros argivos muertos en la contienda. Para ello, sustrae los cuerpos y se niega a devolverlos a sus familiares.

Las viudas, hijas y madres que lloran entre ramos de suplicantes ruegan a Teseo, el héroe ateniense, que enfrente a Creonte y recupere los cuerpos.

Se trata, una vez más del reclamo ancestral de una tumba. Pero para acentuar que es eso y no otra cosa lo que está en juego, Eurípides incluye un diálogo clave entre Teseo y Adrasto, el rey de Argos.[4] Queda allí

4. Eurípides, "Las suplicantes", en *Tragedias*, México, Harla, 1991, pp. 221-222.

aclarado que la decisión de ayudarlo a recuperar los cuerpos no supone en lo más mínimo suscribir la causa por la que murieron.

Aunque dentro de una complejidad mayor que excede este espacio, también la ronda de las Madres de la Plaza de Mayo supone el reclamo de un cuerpo injustamente sustraído. En la línea de los más crueles tiranos, la dictadura militar no se conformó con eliminar a sus opositores, sino se ensañó luego con sus cuerpos. La figura del "desaparecido", de la que ya nos ocuparemos en otro espacio, es justamente su testimonio trágico.

Guardo con enorme cariño los viejos ejemplares del boletín de las Madres, porque han sido volcados en ellos varios poemas que más allá de sus méritos estéticos resultan profundamente conmovedores. Escritos a dos o tres años de la desaparición de sus hijos, dan cuenta de esa dolorosa travesía de dar por muerto a quien ni siquiera se sabe si lo está.

He seleccionado uno para leerles hoy. Lo haré a manera de cierre de esta clase, como un homenaje, en ésta, a la causa de todas las Antígonas de la historia.

Firmado por Nélida C. Fordeliza de Chidichino, está dedicado "A mi hijo Ricardo Darío, que hoy cumple 30 años":

Tierra con madrugadas cargadas de odio
Con gente que grita, blasfema, arrasa
Tierra con gente que porta capucha
Armas en las manos
Tierra que dice a mi Patria
Hidalgos varones... patriotas cabales
Tierra... no puede ser tuya esta gente que no tiene alma
Tierra donde tuve un hijo
Tierra donde se crió, estudió, donde se hizo hombre
Tierra donde formó un hogar... un hijo engendró
Tierra donde se recibió, trabajó
Tierra donde lo perdí...
Una madrugada triste... ya hace más de dos años
Tierra, hoy te pregunto a ti... temblando
¿Lo tienes tú?

VII. Antígona y el rito funerario

Carlos Gutiérrez

Tradutore, traditore. Anouilh contra Sófocles. Hamlet con Antígona. La herencia mortífera

1

Continuamos con el tema que habíamos emprendido; continuamos con la *Antígona* de Sófocles. Una obra escrita hace 2.500 años y de la que sin embargo, aún hoy, seguimos ocupándonos. A decir verdad este interés por la obra no ha permanecido vigente con el mismo vigor a lo largo de estos veinticinco siglos. Siguiendo a George Steiner[1] podemos ubicar la revalorización de la obra de Sófocles sobre todo a partir del siglo XVIII. Steiner da cuatro razones para establecer por qué Antígona, olvidada durante mucho tiempo, comenzó a ser redescubierta desde entonces. La primera causa correspondería a una obra –un texto de Jean-Jacques Berthélemy de 1788–[2] que tuvo gran influencia en la Europa de aquellos años. Esta obra, casi no considerada en nuestros días, desconocida incluso, fue sin embargo valiosísima para la revalorización del mundo helénico en la Europa de ese siglo.

1. George Steiner, *Antígonas*, Barcelona, Gedisa, 1991.
2. *Le voyage du jeune Anacharsis.*

La segunda de las causas está vinculada a la historia del teatro, a partir de una representación hecha en 1841 y dirigida por Ludwieg Tieck que resultó un verdadero éxito teatral.

La tercera de las causas, Steiner la encuentra en un tema de frecuente aparición en distintas obras artísticas. En los siglos XVII y XVIII, la imaginación de entonces se encontraba agitada por el tema del enterramiento de personas vivas. La literatura nos brinda un muy buen ejemplo en un autor muy leído como es Edgar Allan Poe. Hay varios relatos de Poe en relación a este tema; se destacan "El corazón delator" y "El barril de amontillado", entre otros.

Y la cuarta causa, la más importante –o quizás una de las más importantes, por lo menos para nosotros, para lo que queremos decir hoy–, es la estrecha relación entre Hegel, Hölderlin y Schelling –estos tres amigos que por distintas circunstancias compartieron partes de sus vidas y que cada uno, a su modo, puso sobre Antígona una mirada penetrante–. Es conocido el análisis de Hegel en torno al análisis de la obra de Sófocles, del mismo modo el amor y la pasión con que Schelling estudió y conoció el mundo helénico; y muy especialmente la versión que Hölderlin diera de la *Antígona*: la *Antígona* de Hölderlin.

Steiner se dedica a trabajar la *Antígona* de Hölderlin, debido a lo peculiar de esta traducción.

La traducción hecha por Hölderlin ha sido muy criticada, fuertemente criticada incluso por sus contemporáneos. Goethe recibió con profundo pesar la lectura de algunos párrafos de esa obra. Y si ha merecido tantas críticas no es sólo porque Hölderlin atravesaba un período de su vida que finalizó con lo que se llamó su oscurecimiento mental. La traducción hecha por Hölderlin es una traducción que, a su vez, pretende ser una interpretación del texto; hay allí una exégesis muy peculiar. A partir de los distintos rincones que la obra ofrece para ser completada, para ser ampliada, a partir de determinadas incógnitas que existen en el texto, se dio pie a que Hölderlin emprendiera la tarea de llenar esos huecos –o pretender llenarlos– con una interpretación personal.

A esto se suma la intención de Hölderlin de crear una obra personal, una obra propia: realizar a través de esta traducción un verdadero acto de creación. Hay un tercer elemento que hace de la traducción de Hölderlin un objeto excepcional: en algunos párrafos o en algunos fragmentos de la obra, llevó a cabo una traducción literal, término a término;

una traslación directa de los términos griegos al alemán, aun desconociendo deliberadamente la gramática alemana. Estos tres elementos se han combinado para que Hölderlin produzca una obra absolutamente personal; por eso se habla de la *Antígona* de Hölderlin y no de la traducción hecha por Hölderlin.

Steiner reproduce en su obra un fragmento de la Antígona de Hölderlin; lo reproduce en alemán, y dice que ese párrafo resiste toda traducción. Es claro que el párrafo puede traducirse. No es a eso a lo que se refiere Steiner sino a que, de traducirse, ese párrafo perdería por completo aquello que Hölderlin dejó plasmado y establecido: por una parte, una *traducción*; por otra, una nueva *teoría de la traducción* que concluye en *creación artística* en su propia lengua.

Y aunque hoy no vamos a ocuparnos de la *Antígona* de Hölderlin, nos hemos detenido unos instantes a hablar de ella porque esa obra marca un verdadero hito en este sentido: ha sido la primera *Antígona*[3] que continuó una serie imprecisa en su número –no se sabe cuántas Antígonas hay escritas, quizás cien, quizás doscientas–. La obra de Steiner –este magnífico libro que se llama *Antígonas*–, intenta un análisis de un gran número de ellas; no pretende ser exhaustivo, no es una obra enciclopédica; muy lejos de eso su autor busca ahí una respuesta a un interrogante: ¿por qué tantas Antígonas? ¿Por qué razón esta obra tiene tantas versiones? No hay ninguna obra –ni siquiera otra obra clásica– que haya dado origen a semejante número de versiones. La importancia de Hölderlin, entonces, está en que es el iniciador de una serie.

Hölderlin ha hecho su *Antígona*, como cientos de poetas la han hecho. A cada poeta parece presentársele la necesidad de hacer su propia *Antígona*, de hacer su propio texto a partir de esa obra. ¿Qué hay en ella para lograr esto?

3. Existen algunos pocos antecedentes previos a la obra de Hölderlin, pero son irrelevantes en relación al énfasis aquí señalado.

Veamos cómo está presentado esto en la obra de Anouilh.

El texto comienza con una descripción llena de colores, plena de imágenes, en las que Antígona describe los colores de la madrugada, los suaves colores de las sombras y el contraste con los posteriores del día.

Para que lo que digamos sea más comprensible haremos un esquema. Vamos a describir por separado las características de los dos personajes centrales, el de Creón y el de Antígona. Porque si bien el personaje de Creón, en la obra de Anouilh, permanece fiel a la obra original –o lo es en gran medida–, no sucede lo mismo con Antígona.

Creón, sin embargo, a lo largo de la obra se mantiene en una posición casi idéntica al Creonte de la obra original; salvo en el desenlace donde evidentemente hay una diferencia que se hace imprescindible destacar.

Comencemos por ver qué dice Creón en relación a la ley; porque el punto de desencuentro, el punto de enfrentamiento entre ambos personajes es el tema de dos legalidades que cada uno sostiene de un modo distinto. Así es entonces cómo Creón, en la obra de Anouilh, dice:

> *Quién se ha atrevido. ¿Quién ha sido tan loco para desafiar mi ley?* (p. 85).

Se trata de eso, de "*mi* ley"; de alguien que *es* la ley; de alguien que se presenta como autor de la misma.

En el mismo sentido, cuando Hemón le dice: "Padre, la multitud no es nada, tú eres el amo", Creón le contesta: "Soy el amo antes de la ley. No después" (p. 105). La ley no lo preexiste; Creón se ubica en anterioridad a la ley. La posición de autor es también muy clara en este párrafo.

No es ésta la misma perspectiva en la obra clásica. En la obra de Sófocles la ley que defiende Creonte es la ley de la ciudad. En este sentido no es más suya que para cualquier otro habitante de la polis.

¿Y qué significa todo este episodio para Creón? ¿Qué significa, para él, este enfrentamiento con Antígona en la versión del autor francés? Hablándole a Antígona lo dice claramente: "Porque tu Polinices, esa sombra desconsolada y ese cuerpo que se descompone entre sus guardias y todo ese patetismo que te inflama, no es más que un lío político" (p. 95). Un lío político en el que él deberá moverse conforme a la situación y a quienes gobierna. Él es el jefe, el hombre que hace valer las razones de estado para fundamentar sus actos.

A quiénes gobierna... ¿Qué dice de ellos?

> *(...) para que los brutos a quiénes gobierno entiendan, el cadáver de Polinices tiene que apestar toda la ciudad durante un mes* (p. 95).

Y esos brutos, para quienes gobierna, tienen, todavía, en la obra de Anouilh, un párrafo mucho más extenso y elocuente. Lo leeremos completo. Sacude a Antígona fuera de sí y le dice:

> *¡Pero Dios mío! ¡Trata de comprender un minuto tú también, chica idiota! Yo he tratado de comprenderte. Tiene que haber quienes digan que sí. Tiene que haber quienes gobiernen la barca. Hace agua por todas partes, está llena de crímenes, de necedad, de miseria... Y el timón vacila. La tripulación ya no quiere hacer nada, sólo piensa en saquear la cala y los oficiales están ya construyendo una balsa cómoda, sólo para ellos, con toda la provisión de agua dulce, para salvar por lo menos el pellejo. Y el mástil cruje, y el viento silba y las velas van a desgarrarse y todos esos brutos reventarán juntos porque no piensan más que en el pellejo, en su precioso pellejo y en sus asuntitos. ¿Te parece entonces que queda tiempo para hacerse el refinado, para saber si hay que decir que sí o que no, para preguntarse si no habrá que pagar demasiado caro algún día y si todavía se podrá ser un hombre después? Uno toma el timón, se yergue frente a la montaña de agua, grita una orden y dispara al montón, al primero que dé un paso. ¡Al montón! Aquello no tiene nombre. Es como la ola que acaba de abatirse sobre el puente, delante de uno; el viento castiga y la cosa que cae en el grupo no tiene nombre. Era quizás aquel que te había dado fuego, sonriendo, la víspera. Ya no tiene nombre. Y tú tampoco tienes nombre, aferrada a la caña del timón. Sólo el barco tiene nombre y la tempestad* (p. 97).

Se hace notorio en este párrafo que, mucho más que una rebaja de la subjetividad, lo que en el discurso de Creón está en juego es el aplastamiento de la subjetividad misma.

Un sujeto puede ser despojado de muchas cosas, y aquello de lo que sea despojado afectará, en mayor o en menor medida, su condición de sujeto. Pero si de algo no puede ser despojado alguien, jamás, es de su nombre.

2

Hoy vamos a ocuparnos más detenidamente de una de esas versiones; es la que escribiera Jean Anouilh[4] durante la Segunda Guerra Mundial y que fue representada en París durante la ocupación nazi. Nos vamos a detener en esta obra y vamos a intentar verla como ejemplo negativo de aquello que encontramos en la obra clásica.

Antes de leer algunos párrafos de esa obra –con los que iremos construyendo nuestra explicación–, haremos referencia a un breve párrafo que Lacan dedica –en el Seminario "La ética del psicoanálisis"–[5] a la obra de Anouilh. La cita para referirse a otro autor, a Erwin Rodhe.

Lacan nos dice que Erwin Rodhe encuentra en los textos clásicos una especie de contradicción entre el autor y su tema. Que entre el tema trágico y el autor existe una contradicción, una suerte de controversia que, en la obra, se expresa en términos de inacción. Esta inacción, según Erwin Rodhe, estaría claramente expuesta en *Hamlet*.

Pues bien, Lacan ha criticado este sentido general que se le ha dado a la tragedia de Shakespeare: la supuesta incapacidad del propio Hamlet para concretar su acto, teoría heredada de Goethe. Dejemos de lado por el momento esta cuestión de la obra *Hamlet*, no nos interesa ahora. El punto es que, tomando a Rodhe, nos encontramos con que él afirma que sería necesario –para resolver esta contradicción entre el autor y su tema– que el ambiente, las condiciones donde la trama se desenvuelve, tenga un carácter histórico contemporáneo al autor. Como resultado se obtendría una obra más bella que mítica. Lacan nos sorprende tomando estas afirmaciones de Rodhe, diciéndonos: "Si esto es cierto, Anouilh tuvo razón en darnos su pequeña *Antígona* fascista". No es sólo una afirmación muy enérgica; es también un párrafo muy cerrado que no alcanza a comprenderse si antes no navegamos por el texto de Anouilh.

4. Jean Anouilh, "Antígona", en *Nueve Piezas Negras*, Buenos Aires, Losada, 1983.
5. Jacques Lacan, *El Seminario*, Libro 7, "La ética del psicoanálisis", Buenos Aires, Paidós, 1988.

Habrá entonces que recurrir a la *Antígona* de Anouilh para ver si es posible entrar en la inteligencia de aquel párrafo. Porque, efectivamente, la *Antígona* de Anouilh presenta ese carácter de contemporaneidad mencionado. Tiene visos de actualidad; las características históricas se acercan al tiempo vivido por el autor; los personajes fuman, andan en auto...; y también es verdad que Anouilh ha dado una obra bellísima. Pero ¿por qué calificar con semejante término la versión de Anouilh?

Recordemos en principio las distintas lecturas que se ha hecho de la obra clásica; múltiples interpretaciones del enfrentamiento entre Creonte y Antígona. Se ha querido ver en ella una confrontación entre los géneros: el drama de la mujer oprimida por el hombre. Está muy a la vista en el texto: es una mujer la que debe obedecer los dictados despóticos de un hombre; la propia Ismene le recuerda a Antígona la debilidad de la mujer frente al hombre cuando intenta disuadir a su hermana al comienzo de la obra; y Creonte no deja de mencionarlo con desprecio.

Se ha querido ver en esa obra, también, un enfrentamiento entre las generaciones: la rebeldía de los jóvenes; la rebeldía de la joven Antígona se encuentra con la amonestación, la severidad implacable de los adultos.

La otra controversia que se ha señalado está en relación al enfrentamiento de las clases sociales. Si bien Antígona es noble, hija de un rey, no obstante se trata de la disputa entre el rey y un súbdito. El enfrentamiento es entonces entre dos personas de distinto rango, de distinta jerarquía, de distinta posición en la escala social.

No se trata de considerar si estas lecturas son banales o no: ahí está el texto y se las puede encontrar sin mayor esfuerzo. Pero fallan al no centrarse en lo esencial de la tragedia. Porque, si hiciéramos una reducción de estos enfrentamientos, si los suprimiéramos, advertiríamos que son secundarios. Si en lugar de un hombre y una mujer pusiéramos en escena a dos hombres; si en lugar de un hombre mayor y una jovencita pusiéramos a dos personas de idéntica edad; incluso si los sustituyéramos por dos personas del mismo rango, no obstante, el enfrentamiento continuaría. Es exactamente esto lo que sucede en *Ajax*, otra de las siete tragedias de Sófocles que llegaron hasta nuestros días. Aunque en esta última obra los argumentos de los contendientes dista mucho de los que se ofrecen en la tragedia que nos ocupa.

Ese enfrentamiento, entonces, está atravesado de un extremo al otro por dos legalidades que cada uno de los contendientes sostiene a su modo.

Puede quitársele muchísimas cosas materiales –y esto no es poco–; pero si de algo no puede ser despojado nunca es de aquello para lo que fue llamado. El nombre tiene un lugar de fundación. Y cuando este lugar es abolido, es abolida la subjetividad misma. Queda así abolido aquello que fue fundado.

Para Creón sólo el barco tiene nombre, y la tempestad; es decir, como jefe de Estado sólo interesa la barca que gobierna, el rumbo de la polis. Quienes lo acompañan, los que conviven allí con él, no cuentan en absoluto.

A continuación de esto, en otro de sus intentos por convencer a Antígona de lo desatinado de mantenerse en su decisión de dar a conocer a todos que ella enterró a su hermano, trata de convencerla diciéndole lo siguiente:

> *Para decir que sí hay que sudar y arremangarse, tomar la vida con todas las manos y meterse en ella hasta los codos. Es fácil decir que no, aunque haya que morir. Basta con no moverse y esperar. Esperar para vivir, esperar hasta para que lo maten a uno. Es demasiado cobarde. Es una invención de los hombres. ¿Te imaginas un mundo donde los árboles hayan dicho también que no a la savia, donde los animales hayan dicho que no al instinto de caza o del amor? Los animales por lo menos son buenos, sencillos y duros. Van, empujándose unos a otros, valientemente, por el mismo camino. Y si caen, los otros pasan y puede perderse lo que se quiera, siempre quedará uno de cada especie dispuesto a tener nueva cría y reanudar el mismo camino, con el mismo coraje, igual a los que pasaron antes* (pp. 97-98).

La respuesta de Antígona golpea en el sitio justo en que es necesario golpear diciéndole: "Qué sueño para un rey, los animales, ¿eh? Sería tan sencillo" (p. 98).

Para Creón, entonces, se trata de su ley. Se trata de resolver este lío político a partir de su ley, para ejemplo y escarmiento de los brutos que gobierna; aquellos que no tienen nombre.

Y algo más sobre Creón. Polinices y Eteocles, luego de haberse dado mutua muerte, fueron pisoteados por la caballería argiva. Los cascos de los caballos pasaron sobre ellos desfigurándolos por completo, al punto tal de dejarlos irreconocibles. De modo que no es seguro que aquel que

se está velando con honores sea Eteocles y el que se pudre al sol sea Polinices, ya que Creón decidió tomar el cuerpo más entero, el menos dañado, y reconocer a ése como Eteocles, el héroe; y al otro, el más destrozado, designarlo como Polinices, el traidor. Una vez más notamos que, para Creón, los nombres son nada; intercambiables como los sujetos. Por lo tanto, si no se sabe quién es quién, el discurso que Creón diga en el sepelio de Eteocles sólo será el último paso del engaño: "No me escuches cuando pronuncie el próximo discurso ante el sepulcro de Eteocles. No será cierto. Sólo es cierto lo que no se dice..." (p. 101).

Como vemos, para Creón la palabra es una estafa. La palabra tiene el valor del engaño, y la verdad reside en el silencio.

Queda claro entonces cómo las razones de Creón –razones de Estado– y las características despóticas del personaje, son fuertemente destacadas en el texto de Anouilh.

Pasemos ahora al personaje de Antígona. Y es aquí donde nos encontraremos con la gran diferencia en relación a la obra clásica.

Si comenzamos con el encuentro que tiene con Hemón, veremos algunos pasajes llenos de calidez y ternura, como cuando Antígona le dice: "Cuando piensas que seré tuya, ¿sientes en medio de ti como un gran agujero que se ahonda, como algo que muere?" (p. 81).

Toda esta parte de la obra –no dura demasiado–, presenta esa característica que tiene a su vez el cuadro IV de la *Antígona Vélez* de Marechal. Se trata de un clima de ternura entre los amantes. En ese cuadro IV, Antígona Vélez e Ignacio recuerdan aquella tarde en que cada uno reconoció el amor en el otro; la escena que los enamoró, que ocultaron a los ojos de todos y que aún conservan como un tesoro. Este pasaje de la obra de Anouilh es equivalente a este cuadro IV. Pero esto no dura demasiado, decíamos; no en la obra de Anouilh. Antígona dejando entrever tenuemente sus planes, le da a su novio algunos indicios; le habla de los proyectos comunes que no se realizarán. Y ante la inquietud creciente de Hemón por sus palabras, reacciona diciéndole: "Si hablas, si das un solo paso hacia mí, me tiro por esta ventana. Te lo juro. Te lo juro por la cabeza del chiquillo que los dos tuvimos en sueños, del único chiquillo que tendré nunca" (p. 82).

En el mismo momento en que se desarman todos los proyectos, que todo aquello que habían planeado juntos respecto de sus vidas comienza a deshacerse, Antígona le impide a Hemón decir nada al respecto. Cuando

Hemón se va, cuando Hemón debe irse en silencio, con la voz clausurada por la exigencia de Antígona, ésta tiene una expresión tremenda; dice: "Ya está. Acabamos con Hemón, Antígona" (p. 83).

Con toda dureza dice "acabamos con Hemón"; con toda indolencia dice "acabamos" en relación a alguien que ella ama profundamente. Se muestra despiadada incluso ante quienes ama. La dureza de Antígona en la obra clásica es de otro orden. Ya Lacan nos ha enseñado a desprendernos de una mirada candorosa sobre esa supuesta muchacha frágil, víctima de la fuerza del tirano; a leer la obra de un modo totalmente distinto de como históricamente se la ha leído, como clásicamente se la ha leído. Esa versión edulcorada de la heroína angelical que se ha dado de Antígona termina deshaciéndose en el análisis que Lacan realiza. Pero la dureza de la Antígona de Anouilh es de otra índole.

Veamos un poco otros aspectos, otras características del personaje que nos pinta Anouilh.

Enfrentada con Creón en torno a la felicidad, a los distintos modos de felicidad que cada uno propone y sostiene, dice:

> *Todos vosotros me dais asco con vuestra felicidad, con vuestra vida que hay que amar cueste lo que cueste, como perros que lamen todo lo que encuentran. Y esa pequeña posibilidad para todos los días, si no se es demasiado exigente. Yo lo quiero todo, enseguida –y que sea completo–, y si no, me niego. Yo no quiero ser modesta y contentarme con un trocito si he sido juiciosa. Quiero estar segura de todo hoy y que sea tan hermoso como cuando era pequeña, o morir* (p. 102).

Creón, entonces, le enrostra a su sobrina el parecido con su padre. Y aquí llegan unas palabras de Antígona, que, muy por el contrario de lo que se encuentra en la obra clásica, muy por el contrario de ese enorme pesar y de ese lamento que la Antígona de la obra clásica profiere respecto a su historia –aquello que ha heredado de su padre y de su madre y que ella carga como un peso intolerable–, muy por el contrario de esto, la Antígona de Anouilh hace una suerte de elogio del incesto.

Ya hemos hablado de la sucesión de imágenes. Aquí hay más de ellas, y es en torno al tema de la fealdad: Creón la acusa de ser fea en ese estado de ira; ella responde: "Sí, soy fea (...) Papá sólo fue hermoso después, cuando estuvo seguro por fin de que había matado a su padre, de

que se había acostado con su madre, y de que ya nada, nada podía salvarlo. Entonces se tranquilizó de golpe, tuvo una especie de sonrisa y se volvió hermoso" (p. 103).

Por una vía estética, a través de cierta fascinación por una imagen, Antígona rescata el acto de su padre. A esto llamamos elogio del incesto. Quizás convenga aclarar que el tratamiento que Lacan hace sobre el tema de la belleza es de otra naturaleza: en tanto señuelo y velo del deseo.

La discusión y el enfrentamiento entre Creón y Antígona, en la obra de Anouilh, persigue frecuentemente ese terreno de la estética, este terreno de las imágenes que se ofrecen entre sí y que recíprocamente se modifican y transforman.

La belleza y la fealdad es algo fuertemente destacado por ambos. Dice Antígona a continuación: "¡Ah!, qué caras las vuestras (...) Sois vosotros los feos (...) ¡Tenéis caras de cocineros!" (p. 103). Este enfrentamiento claramente especular tiene otra expresión, poco antes, cuando ella le pregunta acerca de si esa ruindad que él ha cometido, si de eso se trata ser rey. Creón, al decirle "Sí, es eso", ella le contesta: "Pobre Creón. ¡Con las uñas rotas y llenas de tierra (...) yo soy reina!" (p. 96).

En todo este pasaje, lo que se perfila con claridad son estos dos modelos distintos de felicidad que cada uno propone: el que intenta imponer Creón y ante el cual Antígona se rebela.

Ante la tozudez de Antígona, Creón apela a su última posibilidad, a su argumento final. Procurando torcer su decisión, recurre a la historia de los hermanos, a una historia que Antígona desconocía. Creón le explica que en realidad se trataba de dos personas de la misma calaña, dos delincuentes dispuestos cada uno a sacar del medio al otro, sólo que uno de ellos se adelantó. Que Eteocles no valía más que Polinices y que simplemente –habiendo tramado ambos hacer lo mismo–, fue aquel el que encontró la ocasión para dar antes el golpe de mano. Ese Polinices por el cual Antígona está a punto de perder su vida –le explica Creón– no era mucho mejor que su otro hermano. Y le recuerda –a modo de prueba– un episodio que corresponde a la infancia de Antígona y a la juventud de su hermano: cuando Polinices, luego de haber contraído una deuda de juego, fue a reclamarle un préstamo a su padre Edipo; ante la negativa, lo golpeó lastimándolo y arrojándolo al piso: fumaba mientras su padre lloraba tirado en el piso.

Esta historia conmueve profundamente a Antígona quien pretende descreer de ella; Creón entonces le prueba que su relato es genuino,

que su historia es veraz, diciéndole que haga memoria, que durante un tiempo Polinices estuvo ausente de la casa: fueron los días posteriores a ese episodio.

En este momento se produce un viraje esencial en la obra de Anouilh –esencialmente distinto de la obra original–, porque Antígona *cambia su posición*; Antígona quiebra su resistencia hacia Creón. Se muestra absolutamente abatida y decide ir a su habitación como Creón le ordenaba. Éste es un pasaje impensable en la obra clásica. Pero en ese instante, en este punto, Creón comete la imprudencia del necio: volviendo al tema de la felicidad retoma la posición especular que había impedido cualquier acuerdo, diciéndole: "Te comprendo, yo hubiera hecho lo mismo a los veinte años. Por eso bebía tus palabras. Escuchaba desde el fondo del tiempo a un Creón flaco y pálido como tú y que también sólo pensaba en darlo todo... Cásate pronto Antígona, sé feliz. La vida no es lo que tú crees" (p. 101). La referencia especular es clarísima. Él se pone en su lugar, él se ve en ella.

Cuando Antígona oye a Creón viéndose en ella y mencionando la felicidad que ella perdería, que hubiera perdido si insistiera en su decisión, todo esto le devuelve su antigua energía. Antígona recupera su posición frente a Creonte para no abandonarla más.

Pero si hemos dicho que la versión de Anouilh la presentamos como ejemplo negativo, ya que se diferencia esencialmente de la obra clásica, esto debe expresarse también en aquello que es el nudo mismo del enfrentamiento entre Antígona y Creonte, el tema de los ritos funerarios.[6]

Veamos, entonces, cuál es la posición de cada uno frente a esto.

Le dice Creón: "¿Así que tú crees de verdad en ese entierro según las reglas? ¿Crees en esa sombra de tu hermano condenada a andar siempre errante si no se arroja sobre el cadáver un poco de tierra con la fórmula del sacerdote? (...) ¡Es absurdo!" (pp. 93 y 94). Y Antígona le responde: "Sí, es absurdo" (p. 94).

6. Mi interés por este tema se remonta al año 1992 en ocasión de participar de un proyecto de investigación llamado "Cuatro países", proyecto que indagaba sobre el efecto que la represión política –en Chile, Guatemala, El Salvador y Argentina– había generado en niños y jóvenes cuyos padres se encontraban desaparecidos. Posteriormente surgió un texto, antecedente del presente trabajo, escrito junto a Jorge Mena: "El duelo y los rituales funerarios: su valor simbólico".

Vean ustedes, para Creón los ritos de homenaje al muerto no son más que un mero simulacro, una pompa absolutamente vacía, que a su vez Antígona confirma como algo insensato.

En este sitio, como hemos dicho, encontramos la radical diferencia entre una y otra obra. Y si hemos insistido tanto en relación a los ritos funerarios, trataremos de profundizar en este tema para ver si efectivamente podemos articular algo en relación a la subjetividad.

3

No deja de ser curioso que en las clases dedicadas por Lacan a *Antígona* en el Seminario "La ética del psicoanálisis"[7] no se haya desarrollado mucho más el tema de los ritos funerarios. No obstante no deja de mencionarlo, y veremos que si sólo nos atuviéramos al centimetraje podríamos caer en el error de suponer que el tema no revestía para Lacan mucha importancia en relación a lo tratado en ese seminario. Mostraremos que esto no es así.

Comencemos primero por el seminario "El deseo y su interpretación", el seminario del año anterior. En las clases dedicadas a Hamlet,[8] Lacan toma centralmente el tema del duelo. Allí nos dice: "Al duelo, las fórmulas freudianas ya nos enseñaron a formularlo en términos de relación de objeto. (...) El objeto del duelo toma su alcance para nosotros desde una cierta relación de identificación que Freud intentó definir más precisamente llamándola incorporación" (p. 104). Se refiere claramente a "Duelo y melancolía", donde Freud hace hincapié en la incorporación del objeto.

Se pregunta Lacan: "¿Qué es la incorporación del objeto perdido? ¿En qué consiste el trabajo del duelo? (...) Atengámonos a los aspectos más evidentes de la experiencia del duelo. El sujeto que se hunde en el

7. Jacques Lacan, *El seminario*, Libro 7, "La ética del psicoanálisis", Buenos Aires, Paidós, 1988.
8. Jacques Lacan, "Hamlet, un caso clínico", en *Lacan Oral*, Buenos Aires, Xavier Bóveda Ediciones, 1983.

vértigo del dolor se encuentra en una cierta relación con el objeto que la escena del cementerio nos ilustra de la manera más manifiesta" (p. 105).

Se refiere a la escena donde, luego de la muerte de Ofelia, Hamlet asiste al entierro de su prometida. Pero existe la presunción de que Ofelia se habría suicidado; por lo tanto la Iglesia hubiera rechazado su entierro si no fuera porque se trata de alguien de la nobleza. Es esto lo que destaca uno de los sepultureros: se la sepulta en tierra santa sólo por ser hija de nobles; si no lo fuera, sería tirada fuera de ella dejándola a la intemperie. En esta situación, a pesar de que la Iglesia accede a enterrarla en honor a su condición, no obstante, el sacerdote abrevia su sermón acortando la ceremonia. Su hermano Laertes, para desbaratar esto y demorar el entierro, salta a la tumba a gritar su amor por Ofelia. Lacan aquí nos dice: "Laertes salta a la tumba, y besa el objeto cuya desaparición es causa de su dolor, objeto que atañe a una existencia tanto más absoluta cuanto que ya no corresponde a nada que sea. La dimensión intolerable ofrecida a la experiencia humana no es la experiencia de la propia muerte, que nadie tiene, sino la de la muerte de otro" (p. 105). Una idea muy freudiana; presente con nitidez en la obra de Freud: para el hombre la muerte no es más que un muerto.

Dice luego: "El agujero de esa pérdida, que provoca el duelo en el sujeto, ¿dónde está? Está en lo real. Entra por ahí a una relación que es inversa de la que promuevo ante ustedes bajo el nombre de *Verwerfung*. Así como lo que es rechazado de lo simbólico reaparece en lo real, así también el agujero de la pérdida en lo real moviliza al significante" (p. 105).

Es importantísima la forma como Lacan introduce este tema. Lo hace diciendo que el duelo es el reverso de la forclusión, el reverso de la *Verwerfung*. Si, en la *Verwerfung*, algo forcluido, algo que falta en lo simbólico, retorna desde lo real, a partir del duelo, y de que el duelo sea el reverso de la forclusión, se producirá exactamente lo contrario. Justamente porque lo que falta, falta en lo real; es la movilización del significante lo que entrará en juego aquí para *intentar* suturar este agujero.

El sujeto apelará al conjunto del significante para hacer frente al agujero de la falta. Pero como el conjunto del significante no lo es todo, y como en el conjunto del significante hay uno que falta, lo que se proyectará en este agujero en lo real será exactamente el significante faltante; el significante de la falta. Es así que el duelo aparece como un trabajo a realizar, dado que este agujero no puede ser colmado; ya que este agujero

queda allí abierto y es el conjunto del significante el que intenta resolver su sutura.

Dice Lacan:

"¿Qué son estos ritos por los que damos satisfacción a lo que se llaman la memoria del muerto sino la intervención total, *pública*, desde el infierno hasta el cielo, de todo el juego simbólico?" (p. 106, cursiva nuestra). Y luego dice: "En efecto, no hay nada significante que pueda colmar este agujero en lo real si no es la totalidad del significante. El trabajo del duelo se realiza a nivel del Logos, digo Logos para no decir grupo o comunidad, aún cuando *el grupo o la comunidad culturalmente organizado sean sus soportes*. El trabajo del duelo es primeramente una satisfacción dada a lo que se produce de desorden en razón de la insuficiencia de los elementos significantes, para hacer frente al agujero creado en la existencia" (p. 106, cursiva nuestra).

Y precisamente cuando este dispositivo falla, cuando este despliegue ritual de los elementos simbólicos –puestos en juego para suturar aquello que falta– queda vacante, retorna desde lo real la figura espectral de muerto; el espectro, que la obra de Shakespeare pone centralmente. La aparición espectral del padre de Hamlet desde el comienzo de la obra nos sitúa ante los efectos terroríficos de un doble crimen.

El padre de Hamlet ha sido asesinado por su propia esposa y su hermano para contraer matrimonio luego de darle muerte. Y no sólo el homicidio ha pesado sobre el padre de Hamlet; se agrega a ello que los rituales funerarios dedicados al rey muerto han tenido un carácter de simulacro. Hamlet se queja amargamente de esto diciendo: "La comida de los funerales ha servido para el banquete de boda". Todo el conjunto de la obra atraviesa esta cuestión de los duelos mal resueltos, de los rituales funerarios incompletos. Ya hemos mencionado lo de Ofelia. También Polonio –el padre de Ofelia, cuya muerte es provocada por el propio Hamlet–; su sepelio, su entierro es hecho a las apuradas y no se escenifica en la obra. Es algo que también queda oculto.

Las apariciones espectrales son entonces el resultado de la vacancia en los ritos funerarios. Toda cultura conoce esta figura. En la nuestra –sobre todo en el interior de nuestro país–, la encontramos en la leyenda de la luz mala y, sobre todo, del alma en pena.

Tratándose de este tema, no puede dejar de evocarse que hay en nuestro país miles de almas en pena que aún siguen vagando, que no han

encontrado sepultura; son las de los miles de desaparecidos de la última dictadura militar. Las presentaciones clínicas o las referencias de aquellos que han trabajado con familiares de desaparecidos, indican claramente que esta sombra inquietante, siempre a punto de aparecer detrás de una puerta, a la vuelta de una esquina, son una constante en la vida de quienes aún esperan a su ser querido. Justamente por esta vacancia –este sitio que ha quedado vacío y que no ha sido colmado por ningún elemento significante– es que esto sigue en pie. En pie y caminando, dando vueltas alrededor de una pirámide.

Si en el seminario anterior a las clases sobre Antígona Lacan se vio "obligado" a hablar del duelo para expresar el fundamento radical del deseo –la falta de objeto–, ¿lo omitirá en el seminario siguiente en el que toma la figura de Antígona para decir que ella es la encarnación misma del deseo? No, no lo omitirá. Por el contrario; pone un énfasis que queremos destacar.

En la última clase dedicada al tema, dice: "Al pasar, el hecho de que el hombre inventó la sepultura es evocado discretamente. No se trata de terminar con quien es un hombre como con un perro. No se puede terminar con sus restos olvidando que el registro del ser de aquel que pudo ser ubicado mediante un nombre debe ser preservado por el acto de los funerales" (p. 335).

Acá Lacan tiene una concepción en relación al nombre que, evidentemente, dista mucho de la de Creón. El nombre, en tanto registro del ser. Y aquí advertimos que cuando el significante muerde a un sujeto, cuando el orden simbólico introduce un sujeto a la cultura, no lo abandona ni aun después de muerto. Porque después de muerto es necesario preservar algo del registro de ese ser, que es su nombre en una lápida.

Y continúa Lacan: "Pero el fondo aparece justamente en la medida en que le son negados los funerales a Polinices. Porque es entregado a los perros y a los pájaros y terminará su aparición sobre la tierra en la impureza, sus miembros dispersos ofendiendo a la tierra y al cielo, vemos bien por qué Antígona representa por su posición ese límite radical que, más allá de todos los contenidos, de todo lo bueno o lo malo que haya podido hacer Polinices, de todo lo que puede serle infligido, mantiene el valor único de su ser" (p. 335).

"Más allá de todo lo bueno y lo malo", nos dice. No se trata de lo bueno o lo malo que haya podido hacer Polinices; no se trata de ninguna

valoración moral que pueda hacerse sobre su conducta en la vida; y aquí podemos ver por qué razón Lacan habla de la *Antígona* fascista de Anouilh. Si recordamos aquello que Erwin Rodhe había propuesto, la adaptación del tema trágico al momento histórico del autor, veremos qué es exactamente lo que Anouilh hace: consigue que la obra gane en belleza, pero evidentemente el tema trágico queda así abolido.

El tema trágico ha sido pulverizado bajo las luces de la contemporaneidad, porque el enfrentamiento de la *Antígona* de Anouilh es un enfrentamiento que tiene visos totalmente distintos de los de la obra clásica y que Steiner aclara puntualmente diciéndonos: "La segunda rebelión de Antigone se debe más o menos a un giro psicológico contingente que *estaba de moda*. Le repugna la insistencia paternal de Creón que habla de la felicidad, de la rutina cotidiana que le aguarda en su vida de casada. Antigone se aparta *históricamente* de la dicha doméstica y decide morir virginal y no mancillada por los suntuosos compromisos de la vida burguesa" (p. 148, cursiva nuestra).

El párrafo es muy claro y vemos que en la actitud del personaje de Anouilh se trata más de una rebeldía adolescente, de rechazo a la moral del burgués, que cualquier acto ético.

Retomemos entonces a Lacan, diciendo: "Ese valor [el valor en relación al ser de Polinices] es esencialmente de lenguaje. Fuera del lenguaje ni siquiera podría ser concebido, y el ser de aquel que ha vivido no podría ser así desprendido de todo lo que transmitió como bien y como mal, como destino, como consecuencias para los otros y como sentimientos para él mismo. Esa pureza, esa *separación del ser de todas las características del drama histórico* que atravesó, ése es justamente el límite (...) alrededor del cual se sostiene Antígona. No es otra cosa más que el corte que instaura en la vida del hombre la presencia misma de lenguaje" (p. 335, cursiva nuestra).

No hay para Lacan ni rastros de aspectos históricos, contingentes, que haga de los hombres y las circunstancias el nudo central de la obra.

Y en el último párrafo, exactamente en el último párrafo dedicado a esas lecciones, concluye diciendo: "Entre ambos, Antígona elige ser pura y simplemente la guardiana del ser del criminal como tal. Sin duda las cosas hubieran podido tener un término si el *cuerpo social* hubiese querido perdonar, olvidar y cubrir todo esto con los mismos honores fúnebres" (p. 339, cursiva nuestra).

Noten la nueva referencia, en este párrafo, al cuerpo social. Ya antes había dicho que se trataba del "Logos, por no decir comunidad", destacando que la comunidad opera como soporte de este Logos. No son muy frecuentes esas referencias "sociales" en Lacan. Ellas enfatizan el carácter público de los rituales funerarios ajeno a cualquier intimidad familiar, aunque pueda presentar características de discreción y reserva. En este punto Lacan se distancia claramente de la posición de Hegel quien pretende que en la decisión de Antígona colisionen los deberes familiares domésticos con las normas del Estado. El carácter público de los funerales aparece de un modo incuestionable. Tal carácter se muestra en la observancia de los ritos que una cultura tiene reservados para esa instancia; ritos que a su vez expresan el modo *particular* que esa cultura despliega los elementos simbólicos compartidos para despedir a sus muertos. Es la operación simbólica que hace a la sucesión de las generaciones.

Continúa: "En la medida en que la comunidad se rehúsa a ello, Antígona debe hacer el sacrificio de su ser para el mantenimiento de ese ser esencial que es la ātē familiar" (p. 339). Debe hacer ese sacrificio en la medida en que a ella no le es permitido simbolizar esa pérdida, en la medida en que esa ausencia radical que es la figura de Polinices echa sobre sus espaldas todo el peso de una herencia criminal. Esa figura, la de Polinices, que el texto destaca admirablemente cuando la propia Antígona expresa qué valor tiene su hermano para ella; la muchacha dice que esa pérdida la alcanza y la afecta de un modo radicalmente más intenso que lo que le afectaría perder un marido y hasta un hijo; señala que no hubiera hecho lo mismo por objetos de amor de la magnitud de un marido o un hijo; y da sus razones: que marido podría tener otro y que otro hijo podría tener de algún marido; pero muerto su padre y muerta su madre no tendrá otro hermano. Antígona muestra con toda elocuencia que Polinices tiene para ella todas las marcas del objeto irrepetible, de ese objeto del cual no puede desprenderse si no hay algo a cambio, si no hay algo en su lugar, si no hay algo que permita tolerar esa ausencia. No hay subrogados para ese objeto. No se trata de que algo intente ocupar ese sitio, el sitio de la pérdida, sino de que la pérdida sea posible. En la medida en que le es negada esta posibilidad, Antígona hace su sacrificio, hace el sacrificio de su ser y se entrega, sin mediación posible, a aquello que es la ātē familiar. No tiene posibilidades de simbolizar esta pérdida y queda prisionera de su terrible herencia. Lo *universal-singular* se muestra

aquí en toda su dimensión. Aquí Lacan enfatiza que si se trata de la herencia de un crimen, no se trata de otra cosa que del deseo materno, pero precisamente de un deseo que no puede ser metaforizado.

Cuando Lacan dice que todo pudo haber sido distinto, algunos autores se han preguntado de qué modo pudo haber sido distinto, de qué modo toda esta historia pudo haber tenido un final diferente. Y pensaban encontrar la respuesta en el hecho de que Polinices pudo haber sido enterrado fuera del suelo de Tebas. De este modo hubiera quedado resuelta la disputa: Antígona hubiera tenido la sepultura reclamada para su hermano y, simultáneamente, Creonte habría impedido que un traidor fuera enterrado en suelo patrio. Ésta es una solución "histórica" –evidentemente posible–; pero ¿acaso habrá que entender que Lacan buscaba alguna forma de solución histórica en relación al contenido dramático, una solución posible, verosímil dentro de la obra trágica? No parece aceptable entenderlo así y mucho menos con lo que ya hemos destacado sobre lo "histórico". Pero por un momento detengámonos a suponer que de eso se trata. ¿Cuál sería el resultado? Habríamos arribado a la conclusión de que se trata de dos obcecados, sometidos a la intransigencia de su capricho. Lo que ubica a Antígona y Creonte en la *misma posición*. ¿Cómo es posible concluir semejante cosa? Son las confusiones que genera una lectura "histórica" de la obra. El enfrentamiento de dos legalidades, la ley de la ciudad y la ley de los dioses (la ley del deseo), quedaría así reducido a la nada.

Si Lacan nos sugiere que otra cosa era posible es porque está hablando en términos de estructura y de ese modo nos está indicando que el sujeto no está irremediablemente entregado a lo siniestro de la realización de su deseo.

Otra solución era posible e indica que para el sujeto hay otra salida metaforizando el deseo que lo habita. Aquí reside la diferencia con el concepto de destino inmodificable de los griegos.

Antígona tenía otra salida que la ley de Creonte le negó para siempre.

VIII. Responsabilidad: otro nombre del Sujeto

Juan Carlos Mosca

Una lectura de *El muro*. La elección del sujeto. Azar y determinación. Ética, responsabilidad y culpa

La responsabilidad es un tema de interés para la Ética, concierne a su campo.

Por otra parte, la responsabilidad interpela a un Sujeto, quien debe, o puede, dar "respuesta", responder, por su acto.

Diferente será si trata del sujeto del derecho o del Sujeto del inconsciente. También será necesario diferenciar responsabilidad, culpa (en sentido jurídico) y sentimiento de culpa.

La responsabilidad la referimos a la singularidad de un Sujeto en acto. No a la "sustancia" de ese Sujeto. Con el objeto de abordar este tema me serviré de una pieza literaria de Jean Paul Sartre, *El muro*, y de las clases dictadas al respecto. Una versión anterior de la transcripción de dichas clases fue publicada en su momento por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Psicología. Carlos Gularte, quien se desempeña como docente de la asignatura, ha aportado una lectura del lugar que tiene en la obra filosófica de Sartre este relato y su interés para el tema que nos ocupa. Esta contribución figura como addenda al presente capítulo.

Veremos en el texto de Sartre esta cuestión, el personaje Ibbieta, ¿es leal o es un traidor? ¿Es un traidor en "esencia", su "sustancia" es "ser" un delator? O por el contrario, ¿es inocente por *ignorancia*?

Esta cuestión tiene interés; por un lado, cierta tradición psicológica busca el rasgo distintivo, y permanente, que permita clasificar una personalidad, sea en el psicodiagnóstico, sea laboral, sea en un peritaje

forense, para determinar la *sustancia* de alguien a quien se aplica un instrumento de medición psicológica.

Por cierto existen otras perspectivas para un informe psicológico, pero la idea de que llegamos al *alma* del Sujeto puede estar en cuestión.

Por otra parte en esta consideración va de suyo una teoría del Sujeto. En el caso ejemplar del texto de Sartre ¿cuál es esa *alma*? ¿Su condición de traidor preexistió a su acto? ¿Cuál es la fuente de nuestra ética?

Para Freud el complejo de Edipo es la fuente de nuestra ética individual, las autoridades y modelos recogen las imagos que restan de los progenitores. Señala Freud ("El problema económico del masoquismo") que la última figura impersonal de esta serie es el oscuro poder del destino, substituida a veces por razón y necesidad. Todos los que transfieren la guía del acontecer a dichos poderes, y se hallan libidinalmente ligados a ellos, sienten a esos poderes, no obstante ser los más lejanos y remotos, como si fueran una pareja de progenitores. Esta estructura es universal. Pero también Freud nos señaló que: "Precisamente por su existencia universal, el complejo de Edipo no se presta para derivar conclusiones sobre la culpabilidad" ("La peritación forense en el proceso Halsmann"). El sentimiento de una falta, escribe Gérard Pommier (citado por Néstor Braustein en *Goce*, Siglo XXI), no se reduce a la culpabilidad edípica sino que es inherente a la existencia: pues un Sujeto debe distinguirse de los determinismos (superyoicos) que lo esperaban antes incluso de su nacimiento.

Sartre, y en general la filosofía existencial, se ha preguntado por el sentido de la existencia, la dimensión de finitud y, por ende, la posibilidad o no de trascendencia de los actos de cada Sujeto, y también la responsabilidad por estos actos, la mala fe y la "seriedad" (el sentido). Por ejemplo, la relación entre intención y acción en el cierre de sentido de un acto. ¿Designio del destino? ¿Designio del Sujeto? Coraje de ser.

El tema es la responsabilidad y el Sujeto.

Luis Gusmán, trabajando "La traición como fantasma de la Ley", en la revista *Conjetural*, recuerda la discusión acerca de la subjetividad de Judas, el traidor de Cristo.

Si Judas no hizo más que cumplir con la Divina Providencia, con lo que ya estaba escrito en las Profecías, ¿cuál fue su responsabilidad?

Especie de Obediencia Debida bíblica, que ubica al personaje fuera de responsabilidad, si bien sujeto al mandato divino, fuera de la ley de

Dios. ¿Merece el infierno por ser pecador si esto fue sólo cumplir con lo dispuesto por Dios? ¿Merece el paraíso por cumplir como engranaje en el desenlace de Cristo en la Cruz que funda la nueva alianza?

Queda sin lugar, en una especie de limbo entre la antigua y la nueva alianza (aunque tal vez sea el suicidio lo que lo condene al fuego eterno, así tendrá sentido esa parte del texto bíblico, ya que su suicidio resuelve su "lugar").

Luis Gusmán dice que algunos teólogos hablaron así de Judas como un personaje "pobre en subjetividad".

La imposibilidad de determinar su responsabilidad, el ser el engranaje de la máquina predeterminada por la Divina Providencia, empobrece la subjetividad.

Podríamos tomar otro ejemplo. El de los burócratas ("los técnicos", les decían) del genocidio nazi. Este ejemplo es provechoso para Contardo Calligaris en "La seducción totalitaria" (revista *Psyché*).

Lo ilustraría así: La policía de Lyon, en la Francia ocupada, organizó la redada en el barrio judío. Luego los entregaron a la Gestapo, que sólo llevó a los judíos a los trenes. Los empleados del ferrocarril los transportaron hasta el campo de concentración. Los SS los recibieron, desnudaron y encerraron en las "duchas". Y después de que se cumplió con todos estos pasos, en que cada uno hizo su "parte", ¿por qué cuestionar al que sólo bajó la palanca del gas letal cuando todo lo demás ya estaba hecho?

Cada uno es una parte, un engranaje burocrático. Baja responsabilidad y pobreza subjetiva.

La cuestión a interrogar no es del orden de lo judiciable, no está en la línea del crimen y el castigo, el pecado y la condena o la virtud y la recompensa.[1]

El interés está puesto en la subjetivación de una acción, si es así ya no será una acción cualquiera, sino una que recae finalmente sobre el Sujeto, poniéndose éste en acto.

1. "El médico (analista) dejará para el jurista la tarea de establecer para los fines sociales una responsabilidad arbitrariamente restringida al yo metapsicológico. Todos sabemos cuán difícil es deducir de esta construcción artificiosa consecuencias que no violen los sentimientos humanos." S. Freud, "La responsabilidad moral por el contenido de los sueños".

Freud mismo nos dio un ejemplo, en un acto sintomático,[2] con un paciente que entraba al consultorio dejando la puerta abierta. Este acto banal, para Freud, era un acto sintomático pleno de sentido que mereció una severa intervención que lo registrara como tal, es decir, implicado un Sujeto.

En su texto *El muro*, Sartre, de una manera desgarradora y con mucha maestría, plantea la cuestión de la responsabilidad. No es el único tema de un texto prolífico en su posibilidad de lectura, pero a mi entender tiene un lugar interesante la cuestión de la responsabilidad.

El muro transcurre en la España de la guerra civil. El texto de ficción expone dramáticamente el pensamiento filosófico del autor, tal como se hallaba desarrollado en aquel momento. Al respecto, consultar el capítulo de Carlos Gularte en este mismo volumen. Un grupo de prisioneros republicanos en manos de la falange es arrojado a un sótano y deberán transcurrir su última noche en espera de que al amanecer los lleven hasta el muro y los fusilen. Los personajes son cuatro, tres condenados y un "testigo" que pasará la noche con ellos, el médico belga. El quinto protagonista será convocado en ausencia.

Su posición no es heroica, los personajes se tornan grises y miserables con el transcurso de las horas, el relato es descarnado, el paso del tiempo, el frío, ver el cielo a través de un agujero,[3] preguntarle al médico si se sufrirá mucho, si la muerte será rápida. Finalmente llega una claridad, se acerca el amanecer.

El protagonista resistirá el sueño, aunque está agotado, no quiere dormir porque desea no perder ni dos horas de vida. Le vendrán a despertar al alba, no quiere morir como las bestias, quiere comprender; sobre su vida piensa: "Es una maldita mentira".

2. "Lecciones de introducción al psicoanálisis", Lección XVI. No diferencio la producción de un acto que genera un antes y un después, como el que ejemplifica el cruce del Rubicón por Julio César y es citado por Lacan, de este otro Acto Sintomático. Tomo el concepto en un sentido especialmente impreciso y no pretendo categorizar –aunque tal vez pueda hacerse– el acto de Ibbieta, personaje de *El muro*.

3. Es pertinente la referencia de Adolfo Carpio al texto kantiano, luego registrado en su lápida, "el cielo estrellado sobre mí, la Ley Moral en mí", es decir: la fijeza de las determinaciones naturales y la libertad en la Ley Moral.

Nada valía pues terminaba, no hubiera movido ni el dedo meñique si hubiera podido imaginar que terminaría así. Su vida ya estaba cerrada. Y no quería perder ni dos horas, pero consideraba perdida toda su vida hasta ese momento. Sus ideales anarquistas, hablar en reuniones públicas, querer liberar España, tomar todo eso como si fuera inmoral. Se lo reprocha en el momento de enfrentar la muerte. Ya está contra el muro. Una situación límite con todo inconcluso, todo aún por hacer.

La vida le es ajena. Su cuerpo le es ajeno. Sucio. Sospechoso.

Por fin llega el alba. Y todos salen de escena, queda solo en el sótano. Se escuchan las detonaciones. Ya empezaron. Pero Ibbieta, el protagonista, debe esperar. Luego lo suben a una habitación, lo interrogan, le piden que denuncie a un líder anarquista, a Ramón Gris. ¿Pero cómo puede un oficial falangista intimidar a alguien que va a morir? Le ofrecen: es su vida por la tuya. Ya está planteado el problema ético. Como en el apólogo kantiano acerca de si denunciar al enemigo del tirano, pero no inventando crímenes que no cometió, sino denunciando los crímenes que sí cometió. Y esto vale para el caso del muro, porque se le pide no un testimonio falso, sino la verdad. Denunciar o la vida (como en La Bolsa o La Vida); pero a Ibbieta ya no le importa salvar a Ramón Gris, la miseria de la noche transcurrida en espera de una terrible y segura muerte le ha hecho desprenderse de casi todos sus ideales, sólo quiere morir valientemente, aunque su vida haya perdido el sentido que creyó tener. Le dan quince minutos más para pensar. Y pensar pierde al hombre.

Ibbieta sabe algunas cosas. Primero, sabe que la apuesta es fuerte, lo matarán. Sabe también dónde está escondido Ramón Gris, en casa de su primo, y sabe que somos todos mortales. Lo sabe desde esa noche (sólo desde entonces). Dice el texto: "Estos tipos adornados con sus látigos y su botas eran también hombres que iban a morir. Un poco más tarde que yo, pero no mucho más". La finitud, el límite absoluto, convoca la infinitud. En tiempo cósmico ¿qué son unos años, aun unas décadas, más o menos? La cuestión es si el tiempo es el propio, no el del cosmos... (o del Otro).

Sus pequeñas actividades merecían burla, parecían locos, porque ellos, los oficiales falangistas, no sabían lo que Ibbieta sí sabía: somos todos mortales. Ya había muerto poco antes del alba. Había muerto su amistad por Ramón Gris, su amor por una mujer, su propio deseo de vivir. Ninguna vida tiene valor. Se cagaba en la causa y en España. Pero no iba a hablar, de puro testarudo y para burlarse de ellos. Ellos que todavía

se tomaban las cosas en serio, severos, oscuros. Tuvo que contener la risa, porque temía no poder detenerse, y habló...

Sí, Ibbieta habló, para mentir, para engañar, burlar al otro, al tirano, a esos oficiales severos, guardianes de una causa que merecía burla.

"Está escondido en el cementerio", mintió Ibbieta. Y dijo la verdad. Allí encontraron a Ramón Gris, lo mataron, la ejecución de Ibbieta fue aplazada. Retornó al patio de los prisioneros, esperando una sentencia. Porque la muerte sigue pendiendo sobre su cabeza. Sólo pudo ser aplazada. Después de todo ya era mortal.

Éste es el relato, que termina con el protagonista llorando de risa, o riendo hasta las lágrimas.

La primera exculpación posible para Ibbieta es la ignorancia y el azar. Lo que él sabía es que Gris estaba en casa de su primo. No sabía que había abandonado ese refugio y se hallaba escondido en el cementerio, mencionó ese lugar por puro azar frente a los oficiales para burlarse de ellos, y sólo por azar coincidió su declaración con el sitio real donde se hallaba el fugitivo.

Azar: el azar quiso que con su elección de una confesión mentirosa terminara, sin saberlo, diciendo la verdad.

El azar implica incertidumbre y podría estimarse que no habría apuesta sin incertidumbre. Agrego, entonces, ¿cómo habría acto sin el azar, si hubiera pura determinación significante?

¿Cuál es entonces el lugar del azar? Los apostadores y los estadistógrafos, "calculan" el azar. Es decir, terminan apostando por el Otro.

Veamos otro ejemplo en el juego de ajedrez, por elección de los jugadores, si mueve uno por turno y con ciertas reglas, todo será posible –dentro de dichas reglas– antes del primer movimiento, pero luego las posibilidades de elección del nuevo movimiento se irán reduciendo, y cada nueva jugada limita las elecciones posibles. Podemos preguntar, ¿es por ello menor la libertad del jugador? Citando a Néstor Braustein (*Goce*) el Sujeto debe jugar su partida, no puede "pasar", eso en ajedrez se llama Zugzwang, la obligación de jugar aunque tácticamente no convenga. Debe hacer la jugada acorde con el deseo... y someterse a las consecuencias.

La cuestión del cálculo entra en juego. Rolando Karothy, comentando el seminario "La lógica del fantasma", en el capítulo XIII de "No hay relación sexual", afirma que el aparato psíquico en Freud funciona según un modelo de máquina que calcula, caracterizándose por ser

relativa al Sujeto deseante y esto implica que en ella algo escapa al cálculo. Falla, no resuelve el cálculo con exactitud, deja una diferencia, un resto irreductible. Es una máquina fallida que funcionando a pérdida recorta lo no calculable.

Calcular el poder real de decisión que tiene un individuo sobre su devenir, el rango real de posibilidades de elección que está a disposición de los individuos a la hora de decidir su destino y mencionar los "factores de riesgo": pobreza, marginalidad, discriminación, desocupación, desamparo educacional y sanitario, etc., es una tarea imposible que generalmente arriba a una estrategia de desresponsabilización subjetiva.

El determinismo social nos explicará que si alguien cometió un crimen a golpes es porque vino de la miseria y se hizo a "golpes".

"Nihil est sine ratione", principio de razón, nada es sin razón. Si todo es racional, todo es calculable.

El determinismo encuentra en el resultado la ley que le determinó.

No habría nada que objetar a este pensamiento en cuanto que históricamente es parte del corte con la hermenéutica revelada y el irracionalismo. Pero el punto de interés es si la determinación elimina la libertad y, por ende, la responsabilidad. Para Kant es tema importante, por eso en su apólogo de "La noche con la dama y el testimonio falso", vincula la Libertad a la Ley Moral y no a las determinaciones de la ley natural.

Es decir, el resultado necesario determinado por una combinatoria preexistente ¿borra al Sujeto? Si el Sujeto lo es del inconsciente, Sujeto sujetado, ¿está entonces exculpado de la puesta en acto por una especie de obediencia debida a las determinaciones en potencia preexistentes? O dicho de otra manera, ¿entonces ya no hay acto posible?

De otra manera este problema está en parte de la interrogación de Kant en su *Crítica de la Razón Práctica*. El hombre obra suponiendo que es libre, porque la ley moral implica la libertad, así como ésta implica la primera.

Para Kant la ciencia ocupándose del fenómeno sensible puede explicar la conducta humana por sus determinaciones sensibles, pero es insuficiente porque deja de lado la libertad personal. El noumeno no puede ser objeto de conocimiento por estar por fuera de las determinaciones sensibles. Acto libre que implica responsabilidad, puesta en acto de lo que puede llegar a ser, sin haber sido previamente (esto último porque no es fenómeno sensible predeterminado).

Kant funda la ley moral en la libertad del acto humano, libertad no determinada por razón y necesidad. Su ley moral es universal pero vacía de contenido ya que no prescribe acto concreto alguno, sino la relación singular de cada hombre con la ley.

El noumeno, la incognocible cosa en sí kantiana, verdadero antecedente en la filosofía del objeto, "a", resguarda la libertad del Sujeto del determinismo absoluto, pero sosteniendo un universal también absoluto, a costa de la singularidad subjetiva del hombre que inevitablemente transgrede la ley moral ya que no puede renunciar totalmente a la sensibilidad. La santidad está sólo reservada a Dios. El absoluto no está escindido y está fuera del alcance de la razón.

Kant coloca al sujeto en tensión, por su doble naturaleza sensible y racional, pero en relación a un ser que no tiene doble naturaleza y por ende no debe elegir, ya que es de una sola pieza potencia y acto: Dios.

Pascal, por otra parte, ubicó la libertad del hombre en el límite de su elección por la existencia o no de Dios, elección no fundada en posibilidad alguna de conocimiento, ni siquiera en la ley moral, sino en una apuesta por la trascendencia de la vida sensible a la ultrasensible, de la cual la existencia de Dios sería condición, y allí coloca su apuesta por la existencia de Dios, apuesta en la que "calcula" la conveniencia del sujeto, conveniencia de que Dios exista y de someterse a su mandato.

Nuestro pobre Ibbieta, que en el texto de Sartre no ensaya defensa alguna, ni convoca a los filósofos para que llenen de palabras ese tremendo agujero de sentido que se abre a sus pies, sólo podría decir que "metió la pata" y que Gris era un testarudo que se peleó con su primo y cambió un seguro refugio por el cementerio. Lo demás lo hizo el azar, el destino o las circunstancias.

Los hechos se encadenaron azarosamente para producir finalmente ese penoso resultado.

¿Cuál es la importancia de cómo se ubique el Sujeto frente a esto que "le ha sucedido"? No se trata de utilidad práctica para la justicia, para formarnos una opinión respecto de su "moral", ni para cambiar algo de los hechos. Pero sí es importante para el mismo Sujeto.

Eso inesperado e impensado que le ha sucedido lo toca de cerca, "realmente" lo toca. No es puro "bla-bla". Roza lo real, pero todavía falta una segunda vuelta, que recorte la posición del Sujeto. De ese roce,

que hace marca, la segunda vuelta plantea qué hacer con esa marca, siendo imposible volver ya al mismo punto, ni simplemente repetirlo.

Recorriendo las marcas que recortan un lugar, algo queda fuera de toda captura posible, pero la vuelta siguiente patentiza (en el sentido heideggeriano en que el Ser se hace patente) esta imposibilidad, pero esta imposibilidad funda una posibilidad, registrar el recorrido y saber algo sobre el lugar que se ocupa en relación a él, y *hacerlo propio*.

De esto siempre se padece insuficiencia de saber, pero a la manera socrática, este saber no saber es provechoso. No me refiero a no querer saber, estrategia posible para Ibbieta, o a la estrategia neurótica en que el saber mucho pueda servir para no saber de lo esencial, de lo que compete. Sino a saber de esta insuficiencia cuando se toca lo real del deseo, y así posibilita la caída del deseo de saber.

Podríamos atribuirle a Ibbieta el secreto deseo de sobrevivir a cualquier precio, aunque más no sea un corto tiempo, tiempo de espera del retorno de los falangistas. Después de todo encontró para Gris en el cementerio una tumba. No eligió la tumba para sí. Incluso se sostendría la interrogación acerca de un saber no sabido que le hizo mencionar ese escondite. Pero no "hagamos cantar" a Ibbieta más de lo que el texto dice: ¿fue, entonces, un destino trágico?

La tragedia griega se engolosinó con esta temática; en ella no hay decisión que pueda tomar el héroe trágico que lo libere de su destino. Pero ese destino deja lugar a la subjetividad deseante de los dioses antiguos y al propio héroe que finalmente es responsable aun de los hechos que desconocía y que no manejó ni podía predecir, aunque otros, los oráculos, los adivinos, sí lo predecían y el héroe no supo escucharlos.

Lo real de la pulsión, la singularidad del objeto de goce, es el núcleo de la singularidad del Sujeto. Esto abre un campo de impredecibilidad.

La cuestión acerca de la responsabilidad no es sólo de interés para los filósofos, interesa al común de los mortales. El más vulgar de los sujetos, el obsesivo, se queja que no puede producir un acto, que todo lo que le sucede es por y para el Otro, que no hay ganancia de su lado. Esta queja lo protege, no de la culpa (culpa por no estar a la altura de algún ideal y así satisfacer al Otro) pero sí de la responsabilidad. Al contrario, no sólo no lo protege del sentimiento de culpa, sino que este sentimiento aparece con toda su fuerza pero ligado a pensamientos absurdos que no lo justifican. Justamente allí, donde el neurótico podría declararse no

responsable, Freud lo hace responsable de un deseo. Deseo que viene del Otro como demanda ante la cual el Sujeto se somete. Se somete al mandato superyoico para liberarse de la culpa. Pero como nos enseñó Freud, en "El problema económico del masoquismo" y "El malestar en la cultura", el Sujeto se sentiría aún más culpable. Otra variante de la relación con el superyó la trabaja Freud en su texto sobre el humor, volveremos a él más adelante.

En el tratamiento de este tema conviene desanudar culpa y responsabilidad como se debe desanudar culpa y angustia. La culpa, si se me permite una metáfora económica, subraya un "déficit" de Sujeto, la responsabilidad, un "superávit" de Sujeto. Superávit que inmediatamente podrá anularse, en general deviniendo culpa, lo que implica una sustancialización del Sujeto, sustancia frente a la cual éste se halla en falta. Anulando así imaginariamente lo real del acto, real que puede convocar la sorpresa e incluso la angustia, pero no primariamente la culpa.

Responsabilidad es otro nombre del Sujeto, ésta es la cuestión central.

Irresponsable es el niño, o el insano, o el "obediente" (Obediencia Debida) o todo aquel sometido a algún Otro, sea bajo la forma del azar, las determinaciones del destino o la autoridad.

Ibbieta quiso trocar ese sometimiento, burlándose del falangista aunque aceptara su juego. El chiste salió mal, ¿o bien? En fin, una vida a cambio de otra, aplazó su condena. Entre el chiste y la ironía podemos apelar al humor. No es la posición de Diógenes ante Alejandro Magno, cuando el emperador ofreció al filósofo satisfacer cualquier pedido que éste le realizara y Diógenes desde el tonel simplemente le solicitó: córrete, que me tapas el sol. Tampoco la posición de Freud frente a la Gestapo, tras la anexión de Austria a la Alemania nazi en 1938, lo que lo llevaría a abandonar su país, pero antes de autorizarlo la Gestapo le pidió una declaración que manifestara el buen trato recibido de ellos, ante lo cual Freud se "excedió", con fina ironía y humor, "recomendando" el tratamiento de la Gestapo a todo aquel que quisiera "probarlo". En ambos casos sí tenemos una burla que hiere al Otro en su consistencia. Pero no fue ése el perfil de Ibbieta.

Señala Freud en su texto sobre el humor que su esencia consiste en que el yo se ahorra los afectos (displacenteros) que la situación hubiese provocado. El humorista ha retirado el acento psíquico de su yo para trasladarlo sobre su superyó. Y añade que éste, el superyó, es el núcleo

del yo (no ya el sistema Percepción-Conciencia), es decir que en este texto señala Freud el carácter alienado del yo. En este superyó así "inflado", dice Freud, se refugia el yo en el humor, superyó que nos recuerda heredero de la instancia paterna, que mantiene al yo en severa dependencia. Comúnmente conocemos al superyó como muy severo amo, agrega Freud. En el caso del humor atempera dicha severidad permitiendo al yo un pequeño goce placentero, poniéndose al servicio de la ilusión.

Ibbieta con su chiste no debilitó la severidad del Amo ni la alienación a él aunque ilusoriamente quisiera trocar la impotencia-omnipotencia de su relación con los falangistas, sigue siendo el vel de la alienación el predominante. No es nuestra ética liberarlo de responsabilidad, alienándolo a esa otra especie del Otro, bajo la forma del azar o el destino. Ni mantener todo el juego ilusorio, el montaje del espectáculo en que el obsesivo extrae, como afirma Lacan en el seminario cuatro, su coartada. Donde todo lo que hace lo realiza con fines de coartada, donde el juego que se juega no es donde está implicado como Sujeto. Siempre así resulta que "la vida está en otra parte" y como ésa no es su vida, tampoco lo amenaza la muerte. El obsesivo cuenta con todo el tiempo para postergar el acto, porque es inmortal y es por eso que casi nada de lo que le pasa tiene para él verdadera importancia, no es su juego ni su tiempo, es del Otro bajo cualquiera de sus formas.

Ibbieta recuperó su tiempo bajo la amenaza de perderlo, recuperó su mortalidad. Negando su responsabilidad bajo la coartada del azar y del destino, volvería a perderlo. También salvó su vida, si ése fue su deseo, de eso es responsable.

Lacan propuso al final de su seminario acerca de la ética que la única cosa de la que puede ser culpable un Sujeto es de haber cedido su deseo.

El Sujeto cede en el camino del deseo para amoldarse a los mandatos del superyó. Renuncia al deseo para gozar del sometimiento. Recordamos que Freud nos señaló que cuanto más renuncia el Sujeto al deseo, más se acomoda a las demandas superyoicas, paradójicamente más culpable se siente. Entonces con Lacan decimos: sólo se puede ser culpable de haber cedido en su deseo. El yo no es propietario del deseo, pero sí diremos que el Sujeto es responsable de su puesta en acto.

Ante el deseo el Sujeto cede, se desvanece, se inhibe. Si Ibbieta es responsable de un acto, este acto inscribió el deseo. No lo ayudemos a desvanecer su efecto. Nuestro héroe no es inocente, pero no lo redimamos de

una culpa masoquista, traición del deseo, sino que, como precio del deseo, cargue con lo real de la culpa, que prefiero llamar responsabilidad.

Si no es el sentimiento de culpa el hilo conductor para encontrar la dimensión de responsabilidad subjetiva ¿qué decir de la libertad y de la elección "voluntaria? Ya mencionamos la relación entre libertad y responsabilidad, la relación que señala Kant entre libertad y ley moral para poder sostener la pregunta ética.

Lacan se preguntó cómo sustentar una Ética que no recibiera su sostén de un Otro sin barrar. Podemos nosotros preguntarnos, ¿cómo sustentar la responsabilidad del Sujeto si no lo hacemos en un ideal de libertad, autonomía y voluntad en el acto?

No habiendo voluntad manifiesta de producir un efecto dado y si los hechos son consecuencia de una razón contenida en el principio de razón, no hay lugar a la responsabilidad. Si son efectos del azar, tampoco. Pero la ausencia de voluntad no obliga a la intervención del azar, ni de la voluntad del destino, ni siquiera a invocar una voluntad inconsciente como a veces se lo hace, a la manera del ventrílocuo y el yo como su muñeco.

Y si el fundamento está en el encadenamiento significante y esto pudiera funcionar como principio de razón o como relación causal del fenómeno, no con eso está saldada la cuestión, ya que siguen en pie dos puntos. Por un lado, cómo se vincula la verdad en ese encadenamiento –cuestión de interés no sólo para la lógica– y, segundo, de qué verdad se trata. Al menos en nuestro campo, el del Psicoanálisis, se trata de una verdad de la falta y de una verdad en falta, nunca del todo develada.

Finalmente, y a pesar de lo anterior, no somos escépticos absolutos. Aceptamos que existe un encadenamiento causal y aún más, que éste en gran medida es determinable y reconstruible. Esta convicción la compartimos con las ciencias fácticas.

Invocar el azar, lo no determinado, como principio, no es más "liberador" de la alienación del Sujeto, porque en esa forma se borra el Sujeto de toda responsabilidad, borrando su acto.

Si finalmente aceptamos, porque no somos escépticos en el sentido filosófico, que rija un principio de razón, esta razón no se reduce a la razón de Leibniz (o tampoco Hegel o Comte), la razón de que se trata tiene su verdad en el deseo, es decir, se trata de una razón deseante, una razón impensable en el campo de la ciencia, pero constituyente del campo

de la subjetividad. Y aunque no interrogue acerca de la voluntad, sí plantea una elección: o por el Otro y el sentido, o por el Sujeto, la verdad y la responsabilidad.

Lo que emerge, en este último caso, con sorpresa por la incertidumbre y lo inesperado, con efecto terrorífico en el relato de *El muro*, está emparentado a lo Real, es lo impensado y lo no sabido.

Ni una determinación que lo trasciende y está fuera de su voluntad, alienándolo al Otro, ni la apelación al puro azar, nueva máscara del destino, es decir, finalmente el Otro, son buen escondite para el Sujeto. Sin embargo, verificamos en la historia toda suerte de maneras macabras de sometimiento al Otro, pasión por consistencia al Führer, la falange, el caudillismo, el partido, el movimiento, las instituciones, etc., cometiendo para ello los peores crímenes pero exculpándose en la alienación al Otro, en el más grande "amor" por el Amo.

El Sujeto es siendo. Nunca del todo realizado, pero siendo. De eso debería dar respuesta, de la razón de su ser en la razón deseante, en lo calculable y también en lo incalculable y no representable de su ser.

En esto el Sujeto no tiene otra elección pero no por eso es menos responsable. En este sentido, acotado, Ibbieta, el protagonista de *El muro*, es responsable, quizás no "culpable", pero responsable de abrir la boca, aun en la ignorancia. Responsable de haber deseado vivir. Responsable de querer burlar al Otro, de querer engañarlo, aceptando al mismo tiempo sus reglas, su goce. Finalmente, responsable de una apuesta, que puso en el campo del Otro el querer burlarlo, para salir de la alienación en que lo puso la alternativa: La Bolsa o La Vida. Pero lo que emergió fue el sinsentido.[4]

Vemos en el texto de Sófocles cómo Antígona asume con orgullo la responsabilidad sobre su acto, que va más allá de las rivalidades, el prestigio y la lucha del poder, para bordear lo real marcado en una tumba.

Son dos posiciones diferentes. A Ibbieta se le ofrecen muchas coartadas para desvanecer su responsabilidad. Ciertamente no eligió la tumba.

Y finalizaré con una cita a Lacan, en "La ciencia y la verdad".

4. Al respecto ver la clase XVI "El Sujeto y el Otro: la alienación" del Seminario "Los cuatro conceptos..." y también el texto de Eduardo Carbajal: "La noche con la dama, el testimonio verdadero".

De nuestra posición de Sujeto somos siempre responsables...
...el error de buena fe es entre todos el más imperdonable.

Bibliografía

Sartre, J. P.: *El muro*, Losada.

Carpio, A.: *Principios de Filosofía*, Glauco.

Kant, E.: *Crítica de la Razón Práctica*, México, Porrúa.

Lacan, J.: Seminario "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Paidós.

—Seminario "La ética del psicoanálisis", Paidós.

Freud, S.: "El problema económico del masoquismo", en *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva.

—"La peritación forense en el caso Halsmann", en *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva.

—"La responsabilidad moral por el contenido de los sueños", en *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva.

—"El malestar en la cultura", en *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva.

—"El humor", en *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva.

Heidegger, M.: "El Principio de Razón", "Qué es metafísica".

SEGUNDA PARTE

LA DIVERSIDAD SIMBÓLICA

IX. La cuestión de las minorías

Juan Jorge Michel Fariña

Introducción

Como toda empresa que compromete al cuerpo, esta monografía es el resultado de una serie de circunstancias, personales e institucionales, que necesito y creo oportuno relatar.

A principios de 1977, la dictadura militar secuestró y desapareció a dos amigos, compañeros de estudios por aquellos años en las carreras de Psicología en la UBA y la UNLP. Jóvenes y brillantes, Mario Dispalatro y Gustavo Zampichiatti compartían conmigo un grupo de estudio sobre *El Anti-Edipo*, aquel texto de Deleuze y Guattari que resumía, en las utopías del '68 francés, el errático destino de nuestra militancia de entonces.

No eran las primeras ni serían las últimas víctimas de un régimen que ha llevado el odio por las diferencias a un extremo nunca imaginado. Con Mario habíamos cursado toda nuestra secundaria juntos y en aquel verano acabábamos de cumplir veintidós años. A ellos, cuya memoria ha nutrido mi vida y mis ideas durante todos estos años, quiero dedicar, con amor, este trabajo.

En 1979, cuando la Comisión Interamericana de Derechos Humanos visitó la Argentina, presenté junto a otros colegas una denuncia de los efectos institucionales de la dictadura en el sector de la psicología,

para integrarme, en 1982, al Movimiento Solidario de Salud Mental, donde trabajaría en este tema durante los diez años siguientes.

En tal carácter, fui invitado por la Universidad de París VI para realizar en Francia una estadía de intercambio y capacitación con profesionales de ese país. La organización Médecins du Monde patrocinó la experiencia que realicé entre 1987 y 1988. Trabajé durante cinco meses en la Unidad 69 del INSERM, junto a investigadores de alto compromiso científico y ético, bajo la dirección de Stanislaz Tomkiewicz, quien tuvo una influencia decisiva en la orientación de mi trabajo. Habiendo padecido en su infancia el cautiverio en los campos de concentración, Tomkiewicz me hizo conocer el film *Shoah* y me alentó a buscar puntos de contacto entre la situación argentina y el holocausto nazi. Destiné dos meses de un benigno invierno francés a leer y fichar las referencias más significativas. El capítulo sobre nazismo de esta monografía recopila parte de ese material, el cual ha cobrado una triste actualidad a propósito de los últmos acontecimientos de xenofobia y racismo en Europa.

En el otoño de 1989, otra experiencia orientaría el curso de mis ideas: en Chimaltenango, Guatemala, fuimos convocados a participar en una investigación sobre los efectos de la represión en la población indígena y campesina de ese país. El proyecto estaba dirigido por dos mujeres extraordinarias, Brinton Lykes y Margarita Melville, quienes generaron con su entusiasmo y compromiso un interés trascendente en todos nosotros.

Para indagar aspectos vitales de la población indígena y su percepción de la realidad guatemalteca, Brinton y Margarita organizaron una secuencia de fotos,[1] que conceptualizamos conjuntamente y que han resultado un magnífico recurso para pensar la subjetividad de los niños; diré dos palabras acerca de ellas, porque en su fundamentación se anticipaban ya algunos de los puntos que serán objeto de tratamiento en este trabajo.

La primera foto representaba la relación con la naturaleza: la familia organizada alrededor de la subsistencia, de las formas primitivas de la reproducción simple. La segunda mostraba la niñez trabajadora: las mujeres

1. Las denominamos *láminas temáticas* y son derivadas de dos instrumentos de investigación, los TEMAS –Tell me a story– (Costantino, 1978) y los "Talking Pictures" (fotos) (Bunster & Chaney, 1985/1989).

en la recolección del algodón; los varones en la de la caña de azúcar; en ésta también la actividad estaba ligada a la naturaleza, pero no ya en su modo primitivo feudal sino con las marcas de la sociedad industrial. La tercera foto mostraba a soldados inspeccionando los papeles de un grupo de campesinos; esta foto incorporaba una nueva dimensión: la presencia cotidiana del ejército tutelando la producción. En la cuarta foto, por primera vez las personas habían desaparecido de la escena; con sólo un helicóptero sobrevolando la selva, la imagen presentaba una continuidad con la anterior: la tecnología de la violencia sobre la naturaleza. La serie se cerraba, en la quinta foto, con una escena de la comunidad, una actividad colectiva en torno a una iglesia.

Ante cada una de estas fotos, los niños y niñas guatemaltecos organizaron una historia que partía de los contenidos más estructurados para deslizarse luego hacia la zona de sus fantasías y temores latentes. Por cierto, encontramos en sus respuestas dificultades para la producción simbólica, vinculadas a las situaciones de opresión e inmediatez en que les tocaba vivir; pero sobreponiéndose a ellas, sus respuestas fueron una lección de creatividad y producción que mostraban la potencia de la capacidad humana. He tomado dos ideas de esa experiencia: el deseo por examinar más consecuentemente la relación entre lo humano y lo histórico, y el modelo para organizar en mi exposición las distintas minorías que ha arrojado la historia.

Tres años más tarde, en Trieste, donde trabajé por cuatro meses como voluntario en el programa de la reforma psiquiátrica italiana, fui testigo de las condiciones de existencia de los "utenti", a más de diez años de la muerte del legendario Franco Basaglia. La falla simbólica generadora de la locura mostraba allí con toda su fuerza las capacidades y límites de las transformaciones históricas destinadas a mejorar las condiciones de existencia de los enfermos mentales.

Fui invitado a participar allí en la fase final de una investigación sobre las minorías étnicas de la región Friuli-Venezia-Giulia,[2] a la vez que acompañaba terapéuticamente a varios pacientes eslovenos.

Se aceleraba el desmoronamiento del Este y los barcos cargados de albaneses asediando la costa de Brindisi eran un presagio de tiempos aún

2. "Investigación sobre etnias específicas", realizada en el Centro Studi de la Unità Sanitaria Locale bajo dirección de Augusto Di Bernardi.

más difíciles. Yugoslavia estaba al borde del estallido y el trabajo con minorías de Eslovenia e Istria mostraba a las claras el sufrimiento psíquico de la integración. El tratamiento de los problemas de las lenguas y etnias regionales con que cierro esta monografía reconoce las huellas de aquella breve pero impactante experiencia.

Respecto al método de mi exposición, resulta imprescindible comenzar diciendo lo siguiente: la sola idea de minoría exacerba los ideales, despertando así la seducción de los juicios de valor fáciles, aquellos con que todos pueden apresuradamente coincidir. Entendiendo que las cuestiones allí involucradas son tan fuertes como poco analizadas, debo comenzar por preguntarme cuáles son los aspectos de la condición humana que se ponen en juego para construir el sentimiento de lo socialmente minoritario. Para ello, el capítulo 1 está dedicado a un seguimiento de este problema en el pensamiento psicoanalítico, sentando las bases para una definición de minoría desde la perspectiva de la subjetividad, la cual servirá para operar en los capítulos siguientes.

Ahora bien, lo histórico no se opone a la condición humana, sino que resalta ciertos aspectos más que otros, llevándolos en ocasiones a instancias objetivas que escapan a la propia regulación consciente de los seres humanos. En consecuencia, el capítulo 2 se ocupa de un recorrido histórico a través de distintas manifestaciones en la construcción y el trato de minorías, analizando las condiciones extremas de discriminación a que han dado lugar. Distinguiré en ellas, por una parte, el peso de lo histórico –y por tanto corregible– y, por otra parte, lo relativo a la condición humana, cuya reversión es, como se verá, mucho más difícil. Este recorrido propone cuatro momentos: las minorías de la acumulación primitiva capitalista en América; las minorías construidas por el nazismo; las minorías inmigrantes de la posguerra europea; y las minorías del capitalismo avanzado. A lo largo de este recorrido, lo aberrante será analizado no como situación excepcional, sino entendiendo los distintos eslabones que lo unen a lo que se considera habitualmente como "normal"; lección esta última aportada ya visionariamente por Freud al analizar la noción de patología como una acentuación de rasgos que existen y pueden reconocerse en la normalidad.

Finalmente, en el capítulo 3, se repasan las definiciones formales de minorías, provenientes de la sociología, el Derecho Internacional y la política, coronando a la luz de ellas algunos de los aportes generados en los puntos precedentes. Dos problemas ineludibles serán mencionados allí: los debates sobre el indigenismo generados a propósito del V Centenario y la producción simbólica de la humanidad, analizada a través del problema de las lenguas.

Si bien esta monografía constituye un trabajo fundamentalmente personal, las abundantes referencias bibliográficas y menciones institucionales desean invocar la producción colectiva que anima mi pensamiento y rendir un homenaje a los espacios –académicos y de los otros, del país y del extranjero– en donde estos temas han sido ardorosamente debatidos en más de una ocasión. A los colegas y amigos que aportaron su tiempo y valiosas ideas, les ahorro la incomodidad de mencionarlos: respecto de los resultados ellos son –al decir de Galeano– absolutamente inocentes.

Finalmente, en la salida de esa encerrona trágica a que nos sometió el terror, fueron los organismos de derechos humanos los que encendieron las primeras luces. En la situación mortífera que enfrentaba a un familiar con el silencio sobre su desaparecido y su desaparecedor, los organismos devolvieron a la sociedad un horizonte de resistencia y ética posibles. Se constituyeron en terceros a los cuales apelar para ubicar la tragedia individual en un campo de representaciones diferente del que imponía el discurso dictatorial. A todos ellos, especialmente a los que agruparon a los afectados directos, les debemos gran parte de los espacios democráticos conquistados. Pero este necesario reconocimiento en tiempos difíciles para ellos y nosotros conlleva un mutuo e ineludible desafío: desandar sin complejos tramos de la historia recorrida, especialmente aquellos que, por haber deparado a nuestras acciones algún prestigio, se encaraman delante nuestro como estatuas y nos impiden ver el largo camino que aún queda por recorrer.

Octubre de 1992.

1. La condición humana

1.1. *La agresividad hacia la minoría*

Homo homini lupus
Plauto, *Asinaria*

Dos cosas me llenan de asombro; el orden de los astros en el cielo y la ley moral en el corazón del hombre.
Kant, *La metafísica del Derecho*

Freud, cuyos antepasados paternos habían vivido por largo tiempo en la ciudad de Colonia, sabía que los judíos fueron de los primeros en habitar esas tierras; habían llegado junto con los romanos mucho antes de la ocupación germana y por lo tanto debían ser insospechables de "extranjería". Sin embargo, se hacía evidente que no sólo eran considerados y tratados como extranjeros, sino que se descargaba contra ellos un odio visceral. ¿Sería entonces la circunstancia de vivir como minorías entre otros pueblos la causa o al menos el alimento de ese odio? Por este camino, Freud llega a una definición que tendrá fuertes consecuencias:

> *El sentimiento de comunidad de las masas ha menester, para completarse, de la hostilidad hacia una minoría extranjera y la debilidad numérica de estos excluidos invita a su sofocación. (...) la intolerancia de las masas se exterioriza con más intensidad frente a diferencias pequeñas que frente a diferencias fundamentales.*[3]

Efectivamente, los judíos no constituyen una lejana raza asiática cuyos rasgos físicos y culturales pueden contribuir a subrayar las diferencias; por el contrario, son la herencia de la mezcla de pueblos mediterráneos y por tanto herederos de la misma cultura que los pueblos nórdicos. Su extranjería respecto a estos últimos es vaga, difusa y por ello susceptible

3. S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, Amorrortu, Tomo XIII, p. 87.

de despertar con facilidad lo que Freud llamó "el narcisismo de las pequeñas diferencias".

La satisfacción que el ideal provee a los miembros de una cultura es de naturaleza narcisista, descansa en el orgullo por los logros conseguidos. Pero esa satisfacción no puede ser completa sino a condición de compararse con otras culturas que se han lanzado a logros diferentes y han desarrollado otros ideales. De esta comparación surge evidentemente el rasgo de la diferencia, sobre el que se asentará luego la matriz de la exclusión; en términos de Freud:

> *En virtud de estas diferencias, cada cultura se arroga el derecho a menospreciar a las otras. De esta manera, los ideales culturales pasan a ser ocasión de discordia y enemistad entre diversos círculos de cultura, como se lo advierte clarísimo entre las naciones.*[4]

La cultura propia se edifica sobre las imágenes –de allí su carácter eminentemente narcisista– y está destinada a contrarrestar la hostilidad dentro de cada uno de sus niveles. (No sólo las clases privilegiadas –como lo aclara Freud–, que gozan de sus beneficios, también los oprimidos pueden participar de ella, en la medida en que el derecho a despreciar a los extranjeros los resarce de los perjuicios que sufren dentro de su propio círculo.)[5]

Ahora bien, cabe la pregunta acerca de por qué la especie humana necesita construir la categoría del diferente y descargar en ella la agresividad que le permita convivir armónicamente con sus pares. ¿Se trata de un rasgo antropológico de la especie –y por tanto no modificable–, o por el contrario es efecto de las condiciones históricas en que le ha tocado existir?

Freud se había ocupado ya de las hostilidades entre comunidades vecinas (españoles y portugueses, ingleses e irlandeses, alemanes del norte y del sur, etc.), cuando analizó la psicología de las masas en 1920. El mandamiento cristiano "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" encierra para Freud un reclamo de tipo ideal en tanto desconoce que el ser humano no se defiende sólo cuando se lo ataca sino que cuenta con una alta cuota de agresividad en su dotación pulsional. No hay razones

4. S. Freud, *El Porvenir de una ilusión*, Amorrortu, Tomo XXI, p. 13.
5. S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, *op. cit.*, p. 13.

espontáneas en la especie humana para amar al prójimo; más bien por el contrario, si se trata de un prójimo extraño, existen grandes motivos para odiarlo. En consecuencia:

> *No es fácil para los seres humanos, evidentemente, renunciar a satisfacer ésta su inclinación agresiva; no se sienten bien en esa renuncia. No debe menospreciarse la ventaja que brinda un círculo cultural más pequeño: ofrecer un escape a la pulsión en la hostilización a los extraños. Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión.*

Como se desprende del párrafo, especialmente de su última oración, la solidaridad (hacia los pares) y el odio (hacia el extraño) no son contradictorios, sino complementarios. El ser humano que más amor despliegue hacia sus iguales puede ser, en un mismo movimiento, el mayor enemigo de las minorías diferentes. Junto a la pulsión que lleva a la especie humana a conservar la sustancia viva y organizarla en unidades de complejidad cada vez mayor (capacidad simbólica), existe otra, opuesta a ella que tenderá a retornarla al estado inorgánico inicial. En términos de Freud, junto a Eros, una pulsión de muerte que se sitúa más allá del principio de placer y que él había descubierto ya en 1920. Pero esta pulsión de muerte no aparece contrapuesta al Eros, sino que se coloca justamente al servicio de él toda vez que el ser vivo aniquila a otro y no a sí mismo.

En la medida en que el sujeto pueda desplegar su agresividad hacia afuera se verá preservado de la autodestrucción. Y esto es así no sólo en los casos de sadismo (en donde el vínculo entre el Eros y la pulsión de muerte es más fuerte), sino que se evidencia también en los casos que nos interesan directamente aquí:

> *Pero aun donde (la pulsión de muerte) emerge sin propósito sexual, incluso en la más ciega furia destructiva, es imposible desconocer que su satisfacción se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en la medida en que enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia.*[6]

6. S. Freud, *El malestar en la cultura*, *op. cit.*, p. 117.

La inclinación agresiva es, por tanto, una disposición pulsional del ser humano, en la cual la cultura encuentra un enorme obstáculo. Sin embargo, no deja de sorprender que a pesar de ello, los seres humanos convivan entre sí en términos relativamente pacíficos, comparados con los estragos que devendrían de la expansión a escala planetaria de la pulsión de muerte de cada uno de los sujetos. Efectivamente, como se ha hecho notar en otro lugar,[7] el índice de delitos de la humanidad, que desde cierta perspectiva puede parecer elevado, es en realidad muy escaso comparado con la cantidad de violaciones (a la propiedad, al sexo) que podría haber si el despliegue de las pulsiones fuera correlativo al nivel de frustración objetiva de los sujetos en la sociedad. ¿De qué medios se vale entonces la cultura para erradicar o atenuar la agresión?

La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Allí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como "conciencia moral", está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él.[8]

Esta tensión entre el superyó y el yo da lugar a la aparición de una "conciencia de culpa", con su correlativa anticipación del castigo. En otras palabras, el avance de la cultura requiere para su consecución de una renuncia del ser humano sobre sus pulsiones agresivas; esta cuota de represión necesaria es operada por los imperativos morales del superyó. Como lo expresa el epígrafe, Kant no dejó de observarlo ni de sorprenderse de su eficacia, comparándola, por su importancia, a las propias leyes del universo.

Cuando falla este dispositivo, lo que domina en el superyó es como una pura pulsión de muerte que impulsa al yo a la muerte, si éste no se protege antes de su tirano refugiándose en la manía. Son justamente los casos en que los idealismos, que fascinan por su simplicidad, exacerban la pasión hasta los límites de la supresión física, como se verá en el tratamiento del capítulo siguiente. La racionalidad paranoica es allí una justificación que escamotea la verdadera causa, de índole pasional, es

7. Ver el comentario de Juan Samaja a propósito de la ley moral en Kant, CEP, 11/5/87.

8. S. Freud, *op. cit.*, p. 119.

decir, que multiplica su fuerza en razón directa al desconocimiento que pesa sobre aquello que lo produce y alimenta.[9]

En estos casos extremos, se manifiesta con toda su fuerza la dimensión primitiva del odio. Anterior al amor narcicista, el odio se corresponde en la especie humana con un estadio en que no existía la sensación unificada del cuerpo. Es el territorio de lo parcial y de lo fragmentado, maravillosamente reflejado en la pintura de Jerónimo Bosco.[10]

Por supuesto, no toda relación con una minoría diferente debe necesariamente extremar las tensiones hasta el punto de la destrucción. Pero, como lo constatamos más arriba, el desarrollo de lazos de amor en el grupo parece requerir de otros sobre los cuales descargar los golpes.

1.2. Los límites de la historia

Un tratamiento riguroso del tema del rechazo entre los grupos humanos a causa de sus diferencias, y en particular del rechazo y persecución de las minorías, debe partir, por lo tanto, de una distinción básica. Por una parte, la agresividad constitucional en el humano (carácter antropológico) y, por otra, las condiciones históricas que moldean su aparición en distintas épocas (carácter histórico). El ordenamiento mismo de esta monografía persigue este objetivo, al comenzar por describir el alma humana, para luego relevar algunos momentos claves de su expresión histórica.

Si al considerar la cuestión de las minorías ambos aspectos nos impresionan como uno solo y el mismo, debemos esforzarnos por discernir entre ambos, eludiendo así el error bastante frecuente de subsumir un aspecto –el antropológico– en el otro –el histórico–, cayendo en análisis sociológicos de escaso interés para los desafíos aquí planteados.

Este especial cuidado ha sido tomado ya por Freud en *El malestar en la cultura* cuando considera la agresividad en relación a un acontecimiento eminentemente histórico y contemporáneo a su escrito: la

9. G. Maci, *Los ideales y la política del exterminio*, mimeo, 1983.
10. A este respecto sigue siendo insustituible el texto ya clásico de Jacques Lacan sobre el estadio del espejo.

abolición de la propiedad privada en la Unión Soviética. ¿En qué medida podrá este hecho resolver el problema de la agresividad? Al responder Freud que la supresión de la propiedad privada quita a la agresividad un poderoso instrumento, comienza destacando el peso del factor histórico –la propiedad– como el elemento que exacerba la condición agresiva. Pero inmediatamente destaca la ingenuidad que animaría la premisa sostenida por los comunistas, de suponer éstos que el hombre es un ser bondadoso corrompido por la propiedad privada.

Concluirá diciendo que si bien estas revoluciones contribuyen a mitigar la agresividad, queda no obstante en pie el más poderoso factor que la sostiene: la naturaleza misma de la especie humana.

Esto es lo que explica que tal naturaleza agresiva exista con antelación a la propiedad privada y se remonte a épocas primordiales, o a los primeros tiempos de la niñez "...cuando la propiedad ni siquiera ha terminado de abandonar su forma anal primordial...".[11] Se concluye de ello que la propiedad privada ofrecía, en la Rusia zarista y a causa de un proceso histórico, la razón y el botín para una disputa que reconoce sin embargo orígenes más remotos.

El destino de las minorías parece definirse en el interior de esta relación entre lo antropológico y lo histórico y presenta, en el comentario de Freud en 1929, un pronóstico tan premonitorio como inquietante: la abolición de la propiedad privada no sólo no disipará el horizonte comunista de dificultades, sino que empujará la agresividad desplazándola hacia otros enemigos una vez que hayan desaparecido los burgueses.

11. S. Freud, *op. cit.*, p. 110.

2. Lo histórico

2.1. *Minorías bajo el signo de la cruz en la empuñadura*

España echó a las playas de América haraganes
heroicos armados de odio al alfabeto y al hereje;
segundones desplazados por el mayorazgo, dispuestos
al desquite por cualquier vía; licendiados hambrones y
eructando latinajos; clérigos enjutos de carne y de mollera;
caballeros archicatólicos, pero con el corazón más cerrado
que sus lorigas. Sabían soñar como niños y desafiar las
penurias y los peligros como brutos o semidioses, pero no
sabían trabajar, ni con las manos ni con el espíritu.
¡Alguien debía trabajar por ellos!
Luis Franco, *El otro Rosas*

El proceso de acumulación primitiva de capital dejó en América un resto: las minorías indígenas, organizaciones simbólicas diferentes que no encuadraron nunca con las nuevas mediaciones económicas y sus reflejos jurídicos. Los procesos coloniales las han combatido con violencia para sojuzgarlas e incluirlas compulsivamente en la producción como mano de obra barata. La conquista española, a mitad de camino entre un feudalismo tardío y el capitalismo apenas incipiente, venía a modificar para siempre la relación del hombre americano con su tierra.

Los conquistadores traían con ellos –sin saberlo– el principio del fin del pensamiento metafísico y de la vida social basada en las relaciones naturales. Hicieron, no obstante, la guerra en nombre de un Dios anacrónico, y cobraron para ello tantos muertos como el deseo del oro se los permitió.

En Guatemala, donde según la leyenda Pedro de Alvarado formó un río de sangre india, el Olimtepeque, las etnias mayas aún mantienen, 500 años después, sus tradiciones y trajes típicos. Allí el tiempo se ha detenido y, como ayer, las lenguas están siendo doblemente amenazadas: por efecto del Mercado y por la intolerancia que despierta en el amenazador la modulación de lo diferente. La lengua oficial –el español– se intenta imponer a la mitad de la población indígena. Los gobiernos guatemaltecos no toleran las lenguas minoritarias y, de hecho, han implementado distintas políticas para suprimirlas. En ocasiones, desplazando a sus hablantes, pero la más de las veces simplemente destruyendo sus aldeas y asesinando brutalmente familias enteras. Existen muchos testimonios que evidencian un odio irracional por parte de los militares guatemaltecos hacia los indígenas que persisten usando su lengua ancestral; odio que supera la violencia espontánea de un ejército de ocupación. Por otra parte, la mayor parte de los soldados encargados de las masacres son "ladinos", es decir, mestizos y por tanto descendientes en algún grado de los antiguos mayas; sin duda hay que buscar en ello una de las causas de su odio.

Desde la perspectiva del soldado que aniquila a su semejante, está presente con toda su eficacia el narcicismo de las pequeñas diferencias, pero en este caso al servicio de grandes diferencias: las diversas lenguas son una amenaza para la constitución plena del Estado Nación guatemalteco. Allí, la masacre de indígenas mantiene de forma exacerbada el modelo de exterminación prusiano de la América colonial: la limpieza del territorio para que luego el Mercado pueda avanzar a pie firme y sin obstáculos.

La violencia étnica y lingüística de este período acumulativo se puede apreciar con todo su dramatismo en el conmovedor film documental de Pat Gudvis, traducido al español bajo el título de *Guatemala, democracia bajo el fusil*.[12] Las imágenes y testimonios allí recogidos muestran los efectos de la contemporánea pero anacrónica "guerra de contrainsurgencia", con que el ejército guatemalteco consumó una de sus masacres más pavorosas en América Latina. Una de esas imágenes espantó al mundo: en los desfiles militares durante la actual democracia, un niño encabeza la formación de infantería. Ataviado con boina negra y el clásico uniforme camuflado, la "mascota" del ejército guatemalteco es, en realidad, un huérfano cuyos padres, campesinos indígenas, fueron muertos por las propias acciones militares al devastar las aldeas. Esta figura emblemática del niño/soldado forma parte de la estrategia de "mejoramiento" llevada adelante por los militares en Guatemala. Muchos niños huérfanos fueron arrancados de sus aldeas y desplazados a otra

12. P. Gudvis, *Under de gun*, Estados Unidos, video VHS, 1988.

región del país en donde no pueden hablar su lengua natal. En las llamadas "Aldeas modelo" o "polos de desarrollo" se les impone el español como lengua normativa y se los educa en un clima de aceptación de la presencia militar como rasgo tutelar de sus vidas. Muchos ingresan más tarde a las filas del ejército, incorporando una ideología de odio por las comunidades indígenas y campesinas, llegando muchas veces a constituirse en involuntarios y paradojales asesinos de sus propios pueblos de origen.[13]

La abolición intempestiva de las lenguas durante el período de la larga conquista colonial –y aún hoy en modelos anacrónicos como el guatemalteco– buscan generar sujetos del puro código; sujetos rápidamente asimilables al proceso productivo pero sin simbolización posible. Al abolir sin integrar, se suprimen los estilos lingüísticos de la humanidad y la uniformización avanza en razón directa a la pérdida de riqueza simbólica.

Es este último un punto de capital importancia, que desarrollaremos pormenorizadamente en el capítulo a propósito de las modernas tendencias a la supresión de las lenguas.

13. Por cierto que esta modalidad no ha sido exclusiva de Guatemala y nos hemos ocupado de analizar el problema a la luz de los casos de Argentina y de la Alemania nazi; ver J. J. Fariña & M. B. Lykes, "Cuestiones éticas y epistemológicas sobre la experimentación psicológica con niños", *Actas del Congreso Nacional de Ética*, Buenos Aires, 1988; también J. J. Fariña, "Les médecins tortionnaires et les problèmes éthiques liés à l'experimentation psychologique des personnes", publicado en *Comités d'éthique a travers le monde*, Editions Tierce-INSERM, 1988, gracias a la iniciativa de Claire Ambroselli.

2.2. Minorías bajo la cruz svástica

Deber 95.- Un campesino necesita 6 millones de marcos para mantener un loco. ¿Cuántas casas con parcela de tierra, a 15.000 marcos cada una, podría construir con ese dinero?

Deber 97.- Un enfermo mental cuesta cada día 4 marcos; un enfermo 3,50 marcos. En muchos casos un funcionario gana por día sólo 4 marcos, un empleado apenas 3,50, un trabajador analfabeto menos de 2 marcos por padre de familia.
a) Interprete estas cifras considerando que en Alemania hay 300.000 enfermos mentales en los asilos.
b) ¿Cuánto costarían, todos juntos cada año, sobre la base de 4 marcos?
c) ¿Cuántos préstamos de matrimonio de 1.000 marcos cada uno podrían conseguirse cada año con ese dinero?

De los libros escolares en Alemania, 1933.

El pasaje del feudalismo al capitalismo tuvo en Europa el signo de un anudamiento entre lo productivo y la ciencia, con su consecuencia de un erotismo renovado. En el campo de la medicina, André Vésale anticipaba ya en 1534 el carácter de este pasaje, cuando titulaba al prefacio sobre sus libros de anatomía *La fábrica del cuerpo humano*, en obvio intento por reflejar el incipiente avance de los "mecanismos" para comprender la naturaleza. La coexistencia en Vésale de esta racionalidad naciente con las raíces medievales monárquicas se puede leer en la dedicatoria de su obra: "Al divino Carlos V, el más grande e invencible emperador, prefacio de André Vésale a sus libros sobre la anatomía del cuerpo humano".[14] Luego de la primera revolución industrial y ya en pleno siglo XIX, la obra de Claude Bernard (1813-1877) constituye la

14. A. Vésale, *La fabrique du corps humaine*, INSERM, edición bilingüe, francés-latín, 1987, p. 5.

consolidación del nuevo cuerpo fabricado por la medicina experimental y plantea las primeras cuestiones éticas del mundo moderno. La vivisección, la noción de "sujeto experimental", las relaciones entre lo viviente, lo normal, lo patológico, comienzan a constituir el centro de los intereses. Dos de las preguntas de Claude Bernard contenidas en sus *Principes*...[15] anticipaban algunos de los debates actuales: "¿Tenemos derecho a realizar experiencias de vivisección sobre el hombre?", "¿Se pueden hacer experiencias o vivisecciones sobre los condenados a muerte?".[16] A ambas, Bernard responde de manera afirmativa, comparando a los condenados con los enfermos desahuciados, pero considerando a los primeros en un status inferior: si están condenados a morir, perdido por perdido, ¿por qué no experimentar?

En otras palabras, la ciencia moderna comienza a reemplazar el viejo precepto hipocrático de "primum non nocere", por su relativización, colocando en la balanza los supuestos beneficios que una acción médica pueda traer a la humanidad.

De este modo, los inicios del siglo XX encuentran a la biología y la medicina en pleno auge, desplazando a la filosofía a un rango inferior entre las ciencias del hombre. Los avances científicos se van desarrollando en razón directa a la dificultad para pensarlos filosófica y políticamente. Distintas corrientes –el darwinismo social, la escuela antroposociológica– van confluyendo en fortalecer la noción de *raza*; uno de sus resultados más fuertes será el movimiento de la *eugenesia*, término propuesto por Galton en 1883 para designar a la ciencia del mejoramiento del linaje (...) que, particularmente en el caso del ser humano, se ocupa de todas las influencias susceptibles de dar a las razas mejor dotadas un mayor número de oportunidades de prevalecer sobre las razas menos buenas.[17]

Este movimiento tomaría dos formas, ya promoviera el desarrollo de las "razas mejor dotadas" –eugenesia positiva–, ya contribuyera a limitar el desarrollo de las "menos buenas" –eugenesia negativa–. Esta última se apoyaría en dos políticas fundamentales: la eutanasia y la esterilización.

15. C. Bernard, *Principes de médecine expérimentale*, París, Presses Universitaires de France, 1947, citado por C. Ambroselli, *L'éthique médicale*, París, PUF, 1988.

16. *Op. cit.*, p. 21.

17. Citado en C. Ambroselli, *L'éthique médicale*, París, PUF, 1988, p. 39. Traducción mía.

La eugenesia avanzó a pasos agigantados: en 1907 el Estado de Indiana promulga una ley por la cual las instituciones carcelarias debían incorporar, además de los médicos ordinarios, un cirujano, destinado a analizar los casos de delincuentes graves y en condiciones de procrear, para proceder a su esterilización. En 1912 se crea la Sociedad Francesa de Eugenesia y en 1913 Charles Richet obtiene el Premio Nobel de Medicina gracias a su obra la *Selección humana*, que ya incluía un capítulo dedicado a "la eliminación de los anormales". En 1950, 33 estados de los Estados Unidos disponían de leyes de esterilización.

Como se sabe, las campañas con que la eugenesia seducía a occidente eran una reiterada apología del cuerpo y el alma bellos. Sus afiches mostraban atletas, familias, jóvenes, todos ellos radiantes, contraponiéndolos a los cuerpos deformes de los indeseables. Estos últimos podían ser enfermos mentales, contrahechos, inválidos; debían contrastar con el modelo, para elevarlo a la condición del ideal y promover así la cadena de las identificaciones. En la eugenesia se puede anticipar ya el tipo de erotización consonante con los movimientos imperiales del modelo nazi.

La construcción de la minoría en esta etapa conlleva aspectos agresivos, apoyados en ideales de humillación irredentos. En el nazismo, las reivindicaciones históricas alemanas coinciden con personalidades psicopáticas que lideran los procesos sociales, incentivando aspectos paranoides, que hacen aparecer a las minorías como amenazantes de la integridad propia: el judío fue visto en un principio como quien acaparaba dinero, es decir, quien extraía la potencia al pueblo alemán.

Las atrocidades cometidas durante el III Reich, consecuentes con este modelo paranoide-psicopático, han tenido fuertes antecedentes en Francia, los Estados Unidos y la propia Alemania, lo cual sería extenso citar aquí. Ellos permiten, sin embargo, comprender el modo en que se edifica la categoría de minoría, no ya meramente defectuosa –como lo quiso la eugenesia– sino directamente étnica.

Veamos unos pocos ejemplos. En 1934 el Dr. Rene Martial, Profesor de la Facultad de Medicina de París, publicaba en el *Mercure de France* "La Race française". En este trabajo se desarrolla una fundamentación exhaustiva de las teorías mendelianas acerca del fenotipo y el genotipo, todavía poco difundidas en la época, para concluir con un análisis de la frecuencia de distribución sanguínea de diversas poblaciones. Martial

intenta establecer el "índice bioquímico de sangre", I, el cual se calcula a partir de la frecuencia, en la población estudiada, de diversos grupos sanguíneos: A, B, AB y 0.[18] A partir de ello produce una clasificación del tipo:

Alsacianos	4,0
Franceses	3,2
Alemanes	3,1
Holandeses	3,0
Judíos	1,6
Rusos	1,4
Polacos	1,2
Negros	0,9

Las cifras expresan el índice I: lo que inicialmente constituía un dato estadístico se ha transformado, en la clasificación arbitraria de Martial, en una medida de valor. Se ve el error lógico subyacente: que el índice bioquímico de los Rusos o de los Polacos sea inferior al de los franceses es exacto, ya que el gen B es mucho más frecuente en el este de Europa que en el Oeste; pero concluir de ello que el índice de los franceses es "mejor" tiene una justificación únicamente ideologista.[19] Montado en su error, Martial elabora las conclusiones de sus análisis:

> *...Los matrimonios franco-polacos dan un muy buen producto; sin embargo se ve que en ocasiones los niños retornan al eslavo. Existe pues posibilidad de un desperdicio.*

Y sus lecciones prácticas:

> *...retener los 0 y los A, eliminar los B, guardar los AB sólo en los casos en que el análisis psicológico y sanitario sea favorable.*

18. Un análisis pormenorizado del notable estudio de Martial se puede encontrar en A. Jacquard, *Biologie et théories des "élites"*, Le Genre Humain, París, Complex, 1986.

19. A. Jacquard, *op. cit.*, p. 45.

Pocos años más tarde, el estudio de Martial iba a ser retomado con un destino trágico. Durante la ocupación alemana en Francia apareció publicado un trabajo con el título *La grande Découverte: les Juifs et la sang B*. Apoyándose en citas de Martial se afirmaba:

> *...los grupos A y 0 tienen un fondo común de moralidad y coraje... (Mientras que la sangre B) es la esencia misma de la canallería y de la maldad.*

Y en tanto –según el autor– la sangre B habría sido introducida en Europa por los judíos, se agregaban directivas y recomendaciones explícitas:

> *...los individuos B deberán ser designados por un signo claro y distintivo; lo antes posible serán confinados en una isla.*[20]

Como se ve, las formulaciones acerca de las diferencias raciales conllevan una valorización de algunos grupos étnicos sobre los otros; se utiliza un procedimiento científico para dar apariencia científica a un aserto precedente. Correlativamente, el concepto de "raza superior" se constituye luego en el pretexto para la segregación y –en el caso nazi– la supresión de las diferencias. La peligrosidad de los judíos fue colegida de datos provenientes de disciplinas supuestamente científicas, buscando siempre que el racismo resultara no del odio, sino de esta original fusión entre la antropología eugenésica y el pensamiento social, permitiendo así digerir el antisemitismo a las personas respetables e instruidas. Ciertamente, también había mensajes más explícitos que se iniciaban apoyándose en diferencias físicas:

> *...los judíos tienen otra nariz, otras orejas, otros labios, otro mentón, un rostro completamente diferente del nuestro, el alemán. Tienen los pies planos. Sus cabellos, sus ojos son diferentes de los nuestros. Tienen los brazos más largos.*

20. Citado en A. Jacquard, *op. cit.*, p. 46.

Para continuar deslizándose a aspectos mentales y morales:

...lo que es peligroso en los judíos no es la diferencia de su constitución corporal... El judío piensa, siente y trata diferentemente de nosotros.... Su manera de pensar, de sentir y de tratar está en violenta oposición con nuestra moral.

Enunciando finalmente los juicios de valor que los ubican como seres improductivos pero que desarrollan aptitudes para extraer la riqueza que otros producen:

El judío es un parásito, un ratero, un usurero, un impostor, un criminal.[21]

Existe una relación entre las prácticas aberrantes del nazismo y los mecanismos de consenso social que se establecieron para su justificación: a) se comienza ubicando la "enfermedad" en el lugar de la diferencia, infiriendo de este movimiento la supuesta peligrosidad de la persona; b) se desliza luego a la presunción de epidemia (contagio) para justificar el aislamiento; y c) una vez que se ha logrado consenso para el confinamiento, se prepara el terreno para que otros argumentos de carácter práctico puedan justificar la eliminación.

Igual suerte corrieron las minorías gitanas. A fines del otoño de 1936 la Sección de Investigaciones sobre Higiene Racial y Biología de la Población del Departamento Nacional de Salud comenzó su trabajo en Berlín Dahlem. Su director, un psiquiatra, el Dr. Robert Ritter, era un adherente absoluto de la higiene racial. Los gitanos, a quienes se refería casi siempre sin excepción como "medias castas asociales", constituían para él un peligro para la nación alemana. En nombre de la Administración Nacional de Policía, la oficina de Ritter llevó a cabo en 1939 mediciones antropológicas e investigaciones genealógicas; se tomaron huellas digitales y fotografías para averiguar la proporción de sangre gitana de "Sinti y Roma" (forma en que el racismo nombra a los gitanos) y se estableció el grado de "mezcla racial" de sus víctimas en 24.000 "observaciones

21. F. Fink, *Curso sobre la cuestión judía*, 1937.

expertas". En ese mismo año, aparecía en la *Deutsches Arzteblatt* un artículo con el título "Los gitanos como una población asocial". Allí se leía:

Sólo a través de la aplicación extendida de detenciones u otras formas de prohibición será posible –al menos a corto plazo– bloquear su influencia perniciosa sobre el pueblo alemán. Más aún, debe haber una demanda general para que personas de esta casta no trasmitan su bagaje genético a las generaciones siguientes. El objetivo debe ser: eliminación sin piedad de estos elementos moralmente defectuosos de la población.[22]

Al igual que Turquía durante el siglo XIX era conocida como "el enfermo de Europa", las ideologías prehitlerianas y Hitler mismo interpretaron el caos y desmoralización de la Alemania de la primera posguerra como una "enfermedad" de la raza aria: "Quien quiera curar esta era internamente enferma y podrida debe primero juntar el coraje para esclarecer sobre las causas de la enfermedad" (*Mein Kampf*, 1920).

Se ve la hipótesis vindicativa: la única raza genuinamente "creadora de cultura", los arios, habían permitido ser debilitados al punto de extinción por los "destructores de la cultura", los judíos; éstos eran, por tanto, agentes de contaminación racial, portadores de parásitos y bacterias causantes de enfermedad, etc. La cura tenía que ser radical, es decir, eliminar el causante del deterioro y extirpar todas aquellas categorías de personas consideradas peligrosas o sin valor.

Dejemos aquí los ejemplos. La estrategia nazi hacia las minorías conjugaba las necesidades del Mercado en expansión (formas imperiales) con modos especiales de erotismo. Veamos esto. El origen judío de Hitler no ha sido nunca confirmado pero, según revelaciones actuales,[23] el propio Hitler lo sospechaba, hasta el punto de haber ordenado secretas investigaciones, asesinando luego a casi todos sus testigos. Obviamente, no interesa aquí el dato genético real, sino el efecto imaginario de la sospecha. El fanatismo desplegado en la construcción del judío como

22. Citado en C. Pross & A. Gotz, *The Value of the Human Being. Medicine in Germany 1918-1945*, Berlin Editions, 1991.

23. R. Merle, *Últimas revelaciones sobre Hitler*, Buenos Aires, Leviatan, s/f.

enemigo externo a aniquilar se muestra correlativo del odio hacia lo intolerable del propio cuerpo.

¿Qué es, entonces, el judío para el nazismo? Rasgo compartido con otras minorías discriminadas en este período histórico, el judío o el negro, representan –en el imaginario– una cuota de movilización mayor a lo soportable. Movilización ésta que amenaza desordenar las pulsiones: el africano está tradicionalmente asociado a la idea de una sexualidad exuberante; originario de zonas cálidas, se asocian con él fantasías exóticas siempre vinculadas al desborde de placer. También a la brutalidad, lo cual completa el cuadro erótico, en tanto la sexualidad y la cuota de violencia aparecen, por condenadas, objeto reprimido del deseo compartido en el imaginario de las sociedades.[24]

Existen distinciones entre la representación y actitud hacia la minoría judía y hacia la minoría negra, distinciones que se apartan del objeto de este trabajo. Respecto de los africanos tratados como esclavos en los Estados Unidos, son ilustrativos los términos en que la medicina ha intentado racionalizar y controlar las diferencias; tomemos el ensayo de Samuel Cartwright *Report on the Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race*, preparado en 1851 por encargo de la Medical Association of Louisiana como parte de un informe sobre las "enfermedades y características de la raza negra". Una de estas "enfermedades" descritas por Cartwright en su trabajo, la *drapetomania*, caracteriza a los esclavos que intentan huir de sus amos:

> *En la mayor parte de los casos, la causa que impulsa al negro a escapar de su trabajo es una enfermedad mental; al igual que otras especies de enajenaciones mentales, y como regla general, es muy curable. (...) Tratados amablemente, bien nutridos y vestidos, provistos de una cantidad de combustible suficiente para mantener un pequeño fuego encendido toda la noche, separados en familias; cada familia con su propia casa... son fácilmente tratables, más que cualquier otra población en el mundo.*

24. La cuota de represión socialmente compartida, expresable en normas o costumbres, es una transacción entre las posibilidades de placer y la necesidad de un disciplinamiento para garantizar la producción. Sin embargo siempre existe el peligro de que en las sociedades aparezcan momentos o situaciones que tienden a desbordar la cuota de represión instaurada.

Una concepción ideológica imperante –la noción de esclavo como "natural"– viene a legitimar la discriminación. Pero más importante que ello para lo que nos interesa aquí, aparece la idea del descontrol –atribuida en el ejemplo a una enfermedad mental.

Se percibe, en el lenguaje utilizado, el temor ante el esclavo por lo que éste pueda movilizar si se libera del pequeño territorio en el que se han circunscripto sus pulsiones. Los descendientes de aquellos esclavos, la inmensa minoría afro-americana que puebla los Estados Unidos, ha dado recientemente una muestra del grado de actualidad que tienen los modelos de sometimiento, como también de las formas y oportunidades para desbordarlos.[25]

2.3. *Minorías de Rostock*

> *Se busca a Mohamed Ben Zobi, nacido en Argelia, residente en Francia: este hombre es peligroso, capaz de robar y matar. Para encontrarlo no hay que ir muy lejos... Alrededor nuestro hay 700.000 como él.*
>
> De un difundido afiche racista en París.

A casi 50 años del fin de la II Guerra Mundial, en Francia la asociación entre el movimiento de ultraderecha contra las minorías y las teorías discriminatorias es abierta. Ya en 1964 se podía leer en *Europe Action*, el semanario del REL (Ressemblement Européen pour la liberté), el texto que sería luego el difundido afiche racista que introduce como epígrafe a este capítulo.

La cobertura "científica" de este movimiento político se organizaría pocos años más tarde alrededor del GRECE (Groupe de recherches et

25. Los episodios de Los Angeles no hacen más que poner al descubierto –para quienes aún no lo querían ver– un problema de discriminación que supera ampliamente a los sectores más marginados y que incluye especialmente a las mujeres y afroamericanos que entran a trabajar como consejeros, psicólogos, etc. y que deben sufrir discriminación, acoso sexual y salarios más bajos que la población blanca. Ver al respecto el reciente trabajo de N. Fouad & R. Carter, *Gender and Racial Issues for new Counseling Psychologists in Academia*, Wisconsin, 1992.

d'études pour la civilisation européenne). Allí se agrupan biólogos, antropólogos, historiadores, biopoliticólogos, constituyendo un soporte logístico a través de su lujosa y pseudocientífica publicación Nouvelle École. Su escalada en los últimos años ha sido enorme. El 4 de diciembre de 1977 el GRECE organiza un foro contra el igualitarismo; en 1983 su XVII coloquio se abre bajo el tema "La tercera vía", concepción abiertamente ligada al nacional-socialismo. En el inicio de 1985 *Tercera vía* era ya el nombre de una publicación bimestral; el 3 de marzo de 1985 tiene lugar, en la Universidad UNI II de Ginebra, el "Primer Coloquio Europeo para una Nueva Cultura"; su título: "Europa: el derecho a la identidad"...[26]

Varios grupos se reconocen en el GRECE. Entre ellos el llamado Club de l'Horloge, que publicó en 1977 "Las raíces del futuro, mañana Francia", cuyas citas ahorran todo comentario:

> *...Profundizar la tradición republicana heredera de la revolución francesa y especialmente los valores de nación, de libertad y de dignidad del hombre a la luz de los aportes recientes de las ciencias humanas y de las ciencias sociales (...) La idea matriz del pasado de Europa está llamada a transformarse en el mito movilizador de su futuro (...) Las leyes y constantes de la historia de los pueblos de la antigüedad, de los cuales somos genéticamente herederos, deben ser igualmente válidas para nosotros, sus remotos descendientes...*[27]

Se ha dicho con razón que este renacimiento de las teorías neonazis, desplegada a plena luz del día y en medio de un consenso peligrosamente pasivo, recuerda el mecanismo de negación colectiva existente en el período prenazi respecto de las entonces incipientes teorías racistas. Pero afirmarlo aquí implica hacer algunas precisiones. Parece haber hoy en el alemán medio una vago sentimiento que podría expresarse así: "la república de Weimar derrochó la cuota de expectativa democrática de nuestra gente, haciéndonos pagar las consecuencias de ser altruistas en este mundo; no reclamó como correspondía y dejó que Alemania fuera objeto de exigencias desmedidas por parte de los vencedores de la I Guerra Mundial".

26. Una visión actualizada del crecimiento de la derecha en Francia se puede encontrar en el excelente trabajo de M. J. Chombart de Lauwe, *Vigilance*, París, Ligue des droits de l'homme, 1986.
27. Club de l'Horloge, citado en *Vigilance*, *op. cit*.

En efecto, el consenso pasivo tiene un trasfondo compartido de odio, expresado en el deseo de resarcirse de un injusto trato. El grupo que emerge como liderando ese movimiento exacerba el sentimiento del maltrato, generando una actitud vindicativa y utilizándola como trampolín para postular un destino más trascendente de la nación.[28]

Los recientes episodios racistas en Alemania, iniciados con los violentos sucesos en la ciudad de Rostock, son muy ilustrativos de este sentimiento, alimentados ahora por la inmigración del Este y la desocupación estructural. La palabra "Auslander" (extranjeros) que se usa de manera indiscriminada para todo aquel que no sea alemán y la profusa terminología xenófoba hablan por sí solas: desde "Polacken", algo así como "polacosos", reminiscencia de la palabra discriminatoria con que fueron designados los inmigrantes polacos en el Siglo XIX; "SpaghettifreBer" ("tragatallarines"), para nombrar a la oleada de trabajadores latinos europeos de los '70; "Kanacker" (sinónimo de salvaje, bárbaro), reservado para los asiáticos, africanos y latinoamericanos.[29]

Alemania se resiste a considerarse país de inmigración, pero sus minorías extranjeras han sido el fruto de tres oleadas inmigratorias. En primer lugar, la secuela directa de la guerra: los alemanes o descendientes desplazados desde Europa Oriental y los antiguos países socialistas –que suman varios millones–; la segunda, por efecto del "milagro alemán", incluyó trabajadores de Portugal, el norte de África, Italia, Grecia, tentados por la reconstrucción y posterior expansión económica; la tercera, todavía abierta, refleja la crisis en la Unión Soviética y la diáspora del Este, e incluye todas las nacionalidades de los ex países socialistas que han centrado en Alemania sus preferencias de emigración.

28. Durante el ascenso de Hitler se verifica la combinación de estos factores: a) la sensación de que había sido injustamente tratado un pueblo que estaba destinado a lo excelso; b) la generación de un clima de miedo para quienes no compartían esos ideales de vindicación y trascendencia. Es esto lo que va creando un estado de indiferencia y luego de connivencia de la gran mayoría de la población. Hitler obtuvo en 1932 14.973.081 votos en alianza con la Liga Agraria y el Partido Nacional Alemán; la candidatura socialdemócrata antinazi obtuvo 20.293.244. Apenas un año más tarde, en 1933, el Nacional Socialismo se impuso con el 44 % de los votos.
29. E. La Mura, "Inmigración, reunificación y xenofobia en la Alemania actual", clase dictada en la Facultad de Psicología, UBA, 15/10/92 (en prensa).

Alemania es probablemente la expresión más explosiva, pero por cierto no la única, del nuevo fantasma que recorre Europa. Veamos qué sucede en Francia, donde el problema del SIDA ha dado a esta tendencia una coartada extraordinaria para desplegarse con fuerza inusitada. En la primavera de 1987, Françoise Bachelot, médico de profesión y diputado nacional por el Frente Nacional liderado por Jean-Marie Le Pen, elevaba al parlamento francés el plan preventivo en materia de SIDA en nombre de su partido.

Corrían tiempos difíciles: Francia encabezaba las estadísticas europeas de casos detectados y el Frente Nacional proponía desarrollar una campaña eficiente y agresiva, asentada sobre tres ejes claramente definidos: a) test de cero positividad obligatorio para toda la población; b) seguimiento de los portadores asintomáticos; c) aislamiento en "sidatorios" para los enfermos.

Las implicancias de estas medidas pusieron en marcha una intensa polémica acerca de la relación entre minorías y discriminación. *SIDA'venture...*,[30] una organización de médicos dedicada al análisis de los aspectos políticos del SIDA con especial atención a las violaciones a los derechos humanos derivadas de su tratamiento social, arrojó la primera piedra. Siete médicos pertenecientes a *SIDA'venture...* acusaron al doctor-diputado de "deshonrar el discurso médico" y firmaron, conjuntamente con otros 250 colegas, una declaración denunciando las intenciones del Frente Nacional de utilizar el problema del SIDA para aportar a sus tesis de segregación de los inmigrantes árabes en el territorio francés.

La campaña de Bachelot, enmarcada dentro de la política del Frente Nacional, se empeñó, efectivamente, en asociar la difusión del SIDA en Francia con la política de inmigración del gobierno socialista. De tal modo, una actitud laxa en materia de inmigraciones, especialmente de las poblaciones árabes, sería la causa de la extensión de la epidemia en el territorio francés.

Estas campañas se montan el fantasma de la desocupación y la crisis económica francesa. En este sentido, van dirigidas no sólo a los sectores

30. El nombre constituye un sugestivo juego de palabras en francés; puede ser traducido tanto como "la aventura del SIDA", como por su homofónico "si d'aventure...", expresión corriente que significa "por si acaso...", "si por ventura...", etc.

más acomodados, para lograr cohesión ideológica y de clase, sino también a los sectores de obreros que ven la presencia de extranjeros como un peligro para su estabilidad laboral. Del mismo modo, con el SIDA crece la difusión pretendidamente "neutral" de cifras y estudios destinados a sensibilizar la opinión pública sobre el costo económico de la enfermedad. De allí que la mencionada asociación *SIDA'venture...* increpara seriamente a los mentores de este tipo de campañas, respondiendo enérgicamente y apelando a la memoria de los hechos del nazismo: "...cuando él (Bachelot) emplea el neologismo 'sidaique' (sidoso), su objetivo, ¿no es despertar demonios de siniestra memoria? (...) Nosotros nos preguntamos sobre la suerte que les será reservada luego del 'aislamiento' en los 'sidatorios'. ¿Tal vez entonces se debería eliminarlos de la sociedad?".[31]

En rigor, las extremas derechas han utilizado siempre las imágenes de las enfermedades sexualmente trasmisibles para crear el sentimiento de inseguridad. En el siglo XIX y en los años '30, los nacionalistas populares o los conservadores evocaron la sífilis, la "invasión judía", la "guerrilla levantina" como causas de la degeneración de la sociedad francesa. El Frente Nacional utiliza las mismas tácticas, ligando imágenes de la decadencia de la nación a la presencia de las drogas, los delincuentes y la invasión extranjera de los inmigrantes. Cuando se designan las categorías sociales responsables del mal –homosexuales, drogadictos, inmigrantes de ciertas etnias– se está abriendo la puerta a la estigmatización y a la perspectiva de la eliminación.[32]

Algunos logros aparentes de este estilo –montados sobre todo en un ejercicio del oportunismo y en la derechización de parte de la sociedad– no van más allá de lo imaginario. En cuanto se disuelve el engaño, Francia continúa encabezando dramáticamente las cifras internacionales de la curva de crecimiento de SIDA. Y es allí donde se reencuentra con Le Pen, no ya como el salvador de la V República, sino como el espejo grotesco de una decadencia política en la que quizás pueda reconocer algunos de sus verdaderos y más acuciantes males.

31. Ver las actas de *SIDA'venture...*, 1987, 1988.

32. La liquidación de los enfermos mentales y de los discapacitados por parte de los nazis se hizo bajo la pretensión de que "su existencia era indigna de ser vivida", definición de Hitler que se iba a ampliar cada vez más. En la famosa circular del 9 de octubre de 1939 se agregan los "enfermos sifilíticos" y los pacientes "designados por la legislación racista nacional-socialista".

2.4. *Minorías de la eficiencia del Mercado*

En la era de la eficiencia, las máximas productividades logradas por las entidades privadas –habitualmente las transnacionales– se erigen en el patrón que de manera casi simultánea tiene vigencia en el mundo entero. De manera tal que quienes no se adapten a los nuevos niveles de privatización quedan amenazados de exclusión del Mercado, es decir, de la vida social. Esta etapa suscita grados cada vez mayores de tensión necesarios para adaptarse a las renovadas exigencias de competitividad y, correlativamente, incrementa el temor de no poder cumplir las pautas de la eficiencia. Para tolerar estas tensiones y este temor, se alientan modelos hedonistas, que van gestando nuevos niveles de excitación de los sentidos, a la vez que una mayor frecuencia y un mayor grado de inmediatismo de esa búsqueda.[33]

Debido a la velocidad de las comunicaciones y a la casi anulación de los proteccionismos, las nuevas mercancías logradas por los desarrollos tecnológicos se distribuyen de manera casi simultánea en todo el mundo. De este modo, las nuevas calidades y menores costos obligan a una adecuación inmediata de las empresas locales, so pena de quebrar. Marcan así el ritmo del ajuste al que deben marchar los individuos como sujetos de la compra-venta para poder permanecer en el Mercado.

En esta era, el factor más claramente discriminatorio es impersonal: la eficiencia misma. La concentración de capital es proporcional a la marginación que queda como resto: al problema irresuelto de las viejas minorías se suma ahora el inmenso sector que queda fuera del Mercado y las minorías de esta época tienden a ser las mayorías.

El correlato subjetivo de la eficiencia es el mundo psicopático: se verifica cada vez mayor intolerancia hacia estas mayorías porque no se ajustan a las pautas, no solamente de producción, sino también de intercambios para el placer que requieren las exigencias de los tiempos.

El avance tecnológico es mayor que la capacidad de los seres humanos para conocer y decidir, y también muy superior a las formas institucionales

33. En Buenos Aires, la publicidad de las "nuevas paltas" *Las negritas de Guayal* reza lo siguiente: "Las dificultades y exigencias del ritmo de vida actual crean necesidades de gratificación cada vez mayores".

para canalizar de manera más o menos amortiguada la agresión. Esta construcción de las nuevas minorías reconoce maneras informales, expresadas en a) la indiferencia como una forma de violencia; b) un estado potencial para la aparición de chivos expiatorios; y c) en momentos especiales de crisis, la canalización de los puntos anteriores en la intolerancia.

3. Las minorías y lo simbólico

3.1. *La definición y la norma*

En política, el término minoría o grupo de minorías se usa en oposición al de mayoría para indicar, en el plano numérico, un grupo minoritario en un contexto social o político institucional más amplio.[34] Se habla, por ejemplo, en un régimen democrático y parlamentario, de *minoría* como oposición a la mayoría que rige la suerte del gobierno; se entiende en estos casos que, así como la mayoría puede estar formada por una coalición de partidos, la oposición minoritaria también puede estarlo. Se contempla incluso la circunstancia de que, al no obtener ningún partido o grupo la mayoría simple, una minoría, la más representativa desde el punto de vista numérico, se haga cargo del gobierno.

Pero junto a este significado estrictamente político del término minoría, es posible hablar de minoría en el sentido que le hemos dado al término en el desarrollo de los puntos precedentes. En términos de una definición más amplia: "aquellos grupos que en cualquier comunidad y por lo tanto también y principalmente en la estatal se distinguen del grupo dominante o de la mayoría en la cual están ubicados por diferentes características étnicas, lingüísticas, religiosas y modelos de cultura y de costumbres diferentes".[35]

34. N. Bobbio & N. Matteucci (eds.), *Diccionario de política*, Siglo XXI, especialmente la definición de J. P. Zucchini (minoría).

35. N. Bobbio & N. Matteucci, *op. cit.*

En esta definición "social" de minoría, se interpreta que la mayoría, desplegando toda la gama del prejuicio, tiende a considerar a estos grupos *diferentes de sí*, colocándolos en una situación de inferioridad; y lo hace con relativa independencia de sus rasgos objetivos, como lo evidencian las reflexiones iniciales de Freud respecto a los judíos en Alemania.

Las minorías tienen, efectivamente, una tendencia natural a conservar los propios comportamientos tradicionales, los cuales se instalan como rasgos de la diferencia para el otro, asentando así en ellos toda la gama de reacciones: desde "incomprensiones" entre los grupos hasta finalmente tensiones y conflictos abiertos.

Esta dinámica de las relaciones entre mayoría y minoría se resuelve determinando la exclusión del grupo minoritario de la plena participación no sólo de la vida cultural del grupo dominante, sino también de la vida política y social, con la limitación consecuente del pleno goce de los derechos civiles y políticos.

Es en este punto, entonces, donde estamos en presencia de una *discriminación injusta* de la minoría por la mayoría, discriminación que, tal como vimos extensamente, independientemente de lo absurdo de la racionalidad en que se sostenga, puede alcanzar formas de segregación jurídicamente sancionada, hasta llegar en casos extremos a medidas de expulsión, de asimilación forzada e incluso la supresión física de los pertenecientes a la minoría. Llegamos así al nivel del *genocidio*.

El planteo moderno del problema de las minorías no surgió, por cierto, a raíz de la conquista española, sino como consecuencia de las luchas religiosas en Europa, a las cuales siguieron las luchas nacionales y de las minorías étnicas contemporáneas a la Revolución Francesa. Se agravó en Europa a comienzos del presente siglo en la cuestión de los Balcanes y el fin de la Primera Guerra Mundial, y es en la conferencia de La Paz de 1919 que se estudia la protección de las minorías en cuanto tales, y no ya bajo el aspecto de la tutela de cada uno de los individuos como pertenecientes a una minoría en particular.[36]

En el ámbito del derecho internacional, el tema de las minorías subordina el principio de la absoluta soberanía general de cada Estado a la tutela de acuerdos plurilaterales o bilaterales. Este concepto de minoría en

36. N. Bobbio & N. Matteucci, *op. cit.*

la doctrina internacional excede por mucho las posibilidades de este trabajo y por supuesto también las de su autor.[37]

La inclusión aquí de una reflexión sobre definiciones de organismos internacionales obedece a un interés por subrayar que el valor simbólico de la norma existe sólo cuando ésta se sostiene en lo universal. No alcanza con que una norma sea promulgada para desprender automáticamente de ello su carácter universal; la experiencia nazi evidenció que no alcanzan, tampoco, los dispositivos del Estado para garantizar ese carácter, pero siendo consecuentes con el enfoque, ni siquiera las legislaciones internacionales están exentas de incurrir en particularismos.

Existe por lo tanto una diferencia entre lo *general* (lo consensuado por la mayoría en un momento dado) y lo *universal*, que no sólo prescinde de lo cuantitativo para su definición, sino que muchas veces se le opone. Lo universal es solidario de la capacidad simbólica, como lo veremos un poco después. Por ahora, digamos que el discurso del derecho, aun cuando dictamina apoyado en conocimientos supuestamente universales, puede concluir en la defensa de particularismos, si lo nombrado como universal no está cabalmente comprendido. No es éste el lugar para actualizar el debate, pero el uso de la psicología en la fundamentación de la Ley de Obediencia Debida es bien ilustrativo de esta dificultad.[38]

37. Para el análisis de este punto se tomarán como referencia general cuatro instrumentos: la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (1948), el Pacto Internacional del Derechos Civiles y Políticos (1966), y la Convención Americana sobre Derechos Humanos o Pacto de San José (1969). Todos ellos a partir de la síntesis realizada por D. O'Donnell en *Protección Internacional de los Derechos Humanos*, Comisión Andina de Juristas & Fundación Friedrich Naumann, 1988; especialmente los capítulos 13 y 14.

38. Ver al respecto los comentarios de J. Jinkins en *Vergüenza y responsabilidad* a propósito del dictamen de la Procuración General de la Nación, en 1987:

> *[El dictamen] no se priva de ahondar en caracterizaciones psicológicas: que "quienes ejecutaron la acción no estuvieron en condiciones de conocer y valorar plenamente [lo que hacían]"; que estaban "inmersos en una dinámica que resultaba de hecho insusceptible de evaluación"; que "el entrenamiento destinado a incorporar el hábito del cumplimiento inexorable de las órdenes, y el condicionamiento psicológico..."; que "la resistencia a la orden hubiese*

Por otra parte, no decimos nada nuevo; de hecho, para el caso de las minorías étnicas, religiosas y lingüísticas, los órganos competentes de las Naciones Unidas han encontrado grandes dificultades en encontrar una definición que sea aceptable para sus Estados-miembro.[39] Los criterios objetivos y subjetivos aportados por Capotorti en 1977 parecen haber establecido algunos puntos de acuerdo.[40] En la definición del término "minoría" se pueden identificar cuatro criterios "objetivos" y uno "subjetivo":

> *El primero de los criterios llamados objetivos a los que se hace referencia en general es la existencia, en el seno de la población de un Estado, de grupos de población distintos que poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas estables, que difieren netamente de las del resto de la población. La inclusión de semejante elemento en la definición del término "minorías" no se presta a controversia; (...) Un segundo criterio objetivo se refiere a la importancia numérica de esos grupos; en principio han de ser inferiores en número al resto de la población. Sin embargo... parece lógico tener en cuenta las dificultades que provoca la aplicación del artículo 27 a grupos numéricamente tan reducidos que la concesión en su favor de un estatuto especial gravaría los recursos del Estado con una carga desproporcionada a su objetivo. Peor si este caso se trata de una cuestión de hecho que no puede resolverse sin un examen de cada caso concreto sobre la base de la idea siguiente: no es posible exigir a los Estados la adopción de medidas especiales de protección más allá de un equilibrio razonable entre el esfuerzo que se ha de realizar y el beneficio resultante. Un tercer criterio objetivo consiste en la posición no dominante de los grupos de referencia frente al resto de la población; los grupos minoritarios dominantes no tienen que ser protegidos... Un último criterio objetivo se refiere al estatuto jurídico de los miembros de los grupos mencionados en relación con el Estado de residencia. Generalmente se reconoce que deben ser súbditos de dicho Estado.*

En cuanto al criterio "subjetivo":

> *...el deseo manifestado por los miembros de los grupos de referencia de conservar sus propias características. (...) el deseo en cuestión se desprende en general del hecho de que un grupo determinado haya conservado a lo largo del tiempo sus características distintivas. (...)*[41]

La extensión de la cita es necesaria, porque expresa el criterio consensual y da por sentado que de él se desprende su valor universal. Y tal vez sea efectivamente así; no disponemos del espacio ni de la información suficiente para examinar la cuestión, pero decimos que sería *necesario* hacerlo. ¿Está la minoría en cuestión representando una forma de realización del orden simbólico, permitiendo las realizaciones de otras diferentes, o bien se asiente en signos particularistas cuya realización atenta contra la evolución misma de ese orden?

La pregunta no puede ser eludida, sobre todo cuando la ocasión del V Centenario ha reactualizado con toda su virulencia el debate.[42]

A su manera, Juan José Sebreli atacó este punto, incluyendo un capítulo dedicado a los particularismos en su crítica al relativismo cultural;

---

supuesto... la asunción de un riesgo en medida no exigible" (...); *que "automatizados en el régimen de obediencia irrestricta tenían el deber legal de cumplirlos..."* (p. 11).

A partir de esta constatación, Jinkis contrapone la óptica del psicoanálisis ante estos mismos hechos:

> *Cuando se encuentra que el culpable de un delito es un demente, o que en su momento, por embriaguez o algún otro factor que se juzgue determinante de la obnubilación de la conciencia del sujeto, el mismo no se halla en posesión de su razón, las leyes considerarán a esas circunstancias como atenuantes decisivos para decidir la imputabilidad o no del actor del hecho. (...) Las leyes permiten que los jueces puedan creer que en las citadas circunstancias el hombre no es responsable de sí mismo, y que el raciocinio del que se muestra capaz en esos estados no es suficiente para considerar que él lo gobierna. (...) Nosotros decimos que si se pudiera reconocer en los relieves mórbidos de un crimen sus coordenadas simbólicas, no se volvería por eso irreal el crimen, y la intervención de un analista siempre irá en el sentido de reintegrar esas coordenadas a la historia del sujeto, quien se volvería entonces responsable de un crimen real. Esa responsabilidad (...) no se configuraría acabadamente sin el castigo* (p. 16).

39. D. O'Donnell, *op. cit.*, p. 348.

40. Capotorti, *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, citado en D. O'Donnell, *op. cit.*, p. 349.

41. Capotorti, *op. cit.*, p. 101, párrafos 564-668.

42. Sólo como síntoma de ello, ver las posiciones de Eloy Martínez, Sábato, Galeano y Sebreli en el suplemento especial de *Página/12*, del 12/10/92. Acerca de la última de ellas nos referiremos más extensamente.

publicada en 1991 bajo el título de *El asedio a la modernidad*.[43] Analizando críticamente los supuestos particularistas del relativismo cultural, Sebreli opone un criterio universal:

> *El relativismo cultural incurre en esta falacia de deducir el juicio normativo del juicio fáctico, el deber ser del ser, al justificar toda norma ética, cualquiera que fuera, por el mero hecho de ser aceptada por la mayoría de una comunidad. (...) De la comparación, de la confrontación –por cierto rechazada por los relativistas– puede surgir la superioridad de unos códigos morales con respecto a otros, establecerse una jerarquía de valores válida para todos, admitir que ciertos valores son más deseables que otros, la libertad más que la esclavitud, el placer más que el dolor, el conocimiento más que la ignorancia, la belleza más que la fealdad, la salud más que la enfermedad, la verdad más que la mentira. La paz entre los pueblos, la abolición de la opresión del hombre por el hombre, la igualdad de los sexos, no pueden reducirse a particularidades de determinadas culturas, y por tanto relativas; son juicios de valores, cualidades y absolutos.*[44]

Más adelante, en el mismo capítulo, indica las relaciones que se establecen entre estos valores éticos y los avances científicos:

> *La ciencia se basa en juicios fácticos y no en juicios de valor, y la ética, como sostenían Hume y Moore, no puede deducirse directamente de los hechos, pero al mismo tiempo no es posible establecer una separación total entre unos y otros. (...) [Los juicios de valor] pueden estar apuntalados por conocimientos objetivos. La biología genética, la antropología evolucionista, la psicología y la sociología rechazan la superioridad de una raza sobre otra. La biología, la antropología y la historia rechazan la superioridad de un sexo sobre otro. (...) De estos datos puede concluirse que toda sociedad, toda cultura, por muy antigua y prestigiosa que sea, que practique el racismo, el sexismo, la violencia y el autoritarismo, tiene fundamentos*

43. J. J. Sebreli, *El asedio a la modernidad*, Sudamericana, 1991.
44. J. J. Sebreli, *op. cit.*, pp. 64-65.

> *objetivamente falsos; su identidad cultural se basa en juicios éticos inferiores.*[45]

Nuevamente, la extensión de la cita es necesaria. No disponemos ya de espacio para discutirla en profundidad. Objetamos, sí, lo siguiente: entre el mundo de la ciencia y el mundo de los juicios de valor hoy en día se hallan las condiciones del Mercado. Hace ya tiempo Thomas Kuhn había llamado la atención acerca de que el devenir de la ciencia no obedece sólo a la racionalidad de su dinámica.[46]

Las demandas del Mercado condicionan las aplicaciones de la ciencia, aunque es difícil hacer una precisión de ello. Pese a esa dificultad, hoy es claro que existen posibilidades tecnológicas y un caudal de conocimiento científico que no se canaliza totalmente y que el ritmo impuesto por las demandas del Mercado tiende hacia modelos más inmediatistas de la producción y aplicación de la ciencia, desdeñando otros más complejos y mediatizados que tenderían hacia aspectos más relevantes del desarrollo humano.

El tratamiento de las minorías no puede hacerse con juicios de valor soportados en consideraciones intuitivas; ello sólo serviría a la catarsis o a convalidaciones entre grupos cerrados. Es necesario enfrentar el problema apoyados en el conocimiento que involucre una relación entre los juicios de valor, la ciencia y las condiciones sociales generales del mundo contemporáneo.

En ese contexto, las distinciones entre lo universal, particular y singular, son insoslayables. El vínculo universal-singular y la relación entre autoridad y autoritarismo a la luz de dichas categorías ha sido desarrollado por Narciso Benbenaste[47] y es uno de los aportes que todavía no han

45. J. J. Sebreli, *op. cit.*, pp. 66-67.
46. La ciencia implica recortar, generar un sub-universo empírico en donde desarrollar transformaciones controladas. Esa tematización o recorte no es sólo resultado de una lógica de la ciencia sino de un ámbito más general en que se incluye el modelo de producción y consumo de la época. En un nivel más profundo todavía, se puede argüir, como lo hace el positivismo lógico y en particular autores como W. O. Quine (*Los métodos de la lógica*), que el núcleo de las ciencias –la lógica misma– es un lenguaje sintáctico, por lo tanto un constructo.
47. N. Benbenaste, *Sujeto, tecnología y sociedad* (en prensa), 1992. Como asimismo varios textos publicados entre 1989 y 1992 en la UNLZ y la UBA.

sido suficientemente comprendidos ni aprovechados. La cuestión de los diferentes niveles de juicios éticos, apoyados ya sea en lógicas que defienden intereses más particularistas (instrumentales), ya en lógicas más universales, había sido anticipado por Eva Giberti en 1985.[48]

Las actitudes autoritarias equivalen siempre a intereses particularistas, mientras que la autoridad está asociada con lo universal y, correlativamente, con lo singular. El destino de la humanidad debe tomar en cuenta que el lenguaje, por ser constituyente de lo que denominamos psiquismo humano, es el universal más jerárquico, metaorganizante de cualquier otra instancia.

En consecuencia, el ejercicio democrático conlleva entender que la singularidad de cada ser humano es solidaria de lo simbólico como universal. Ella estriba en el estilo de cómo se realiza lo universal. Lo singular debe ser por tanto respetado, pero en tanto no se confunda con las formas de agresividad, que menoscaban las condiciones simbólicas de existencia del ser humano. La evolución de las normas y por lo tanto los derechos humanos deben pugnar por comprender la relación entre la subjetividad y lo universal en los términos que aquí los estamos definiendo. Salvaguardar los estilos simbólicos no es tarea sencilla y se requieren para ello modelos auténticamente transdisciplinarios.

3.2. *La cuestión de las lenguas*

Para terminar, un análisis que consideramos ejemplar de nuestro punto de vista sobre el delicado problema arriba planteado: el destino de las minorías lingüísticas en el mundo actual.

El lenguaje o capacidad que tiene el organismo humano para simbolizar se ejerce tanto a través de la organización interior como en manifestaciones externas; entre estas últimas, la producción de sonidos ocupa un lugar privilegiado. La lengua "materna" se sobreimprime a esa producción básica de sonidos, seleccionando aquellos que devendrán fonemas, esto es, significantes a compartir con los demás hablantes de la colectividad

48. E. Giberti, "Ética y psicología: ¿los Derechos Humanos forman parte de la responsabilidad profesional?", Disertación en las *Jornadas sobre Formaciones Colectivas y Represión Social*, Buenos Aires, septiembre de 1985, Centro de Documentación.

lingüística. Por sustentarse la lengua en el lenguaje, los sonidos seleccionados como fonemas pueden jugar un papel significante. A través de este proceso entre lengua y posibilidades del lenguaje, la primera sirve como normatizadora de la erotización que los adultos ejercen sobre sus hijos; cada infante, al devenir sujeto de la misma lengua, utilizará a su vez las posibilidades simbolizantes de ese lenguaje.

Los sonidos seleccionados como fonemas no presentan una relación evidente con los referentes empíricos de los conceptos que nombran. En su génesis antropológica, los fonemas probablemente surgieron como diferenciaciones discretas de las posibilidades más intensas de sentir al otro. Con el constante aumento de la reproducción y comprensión del mundo, así como la correlativa diferenciación de las relaciones entre los seres humanos, la combinación de fonemas se fue ampliando para nombrar nuevos conceptos. La consecuencia es que la capacidad significante del sujeto se distribuye en mayor cantidad de efectos significantes a ser representados. Esta pérdida relativa de la intensidad significante de cada una de las antiguas conformaciones de combinaciones fonemáticas –términos– se compensa sólo si se guarda una relación de sentido entre las nuevas representaciones y las primitivas.

Ahora bien, debido a la incorporación casi compulsiva de los nuevos desarrollos[49] conceptuales –de vigencia mundial– que las distintas lenguas experimentan, las nuevas combinaciones fonemáticas para nombrar estas representaciones tienen un menor efecto significante que los conjuntos fonemáticos que soportaban las representaciones más tradicionales de la colectividad. Los fonemas para nombrar los nuevos conceptos producidos fuera de la colectividad lingüística no resultan de una diferenciación de cómo sentir al otro en el desarrollo productivo, sino de una adscripción mucho más convencional y, por tanto, con poco efecto de sentido para el sujeto de la lengua.

Con el tipo de desarrollo signado por la universalización del Mercado, el aumento de las oportunidades de los sujetos para representar es producido e impuesto desde fuera de la lengua. El sujeto se va escindiendo entre el sentir, ocasionado por los fonemas de su lengua, y los magros efectos de

49. En el apartado sobre "Arbitrariedad" del *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje* (Ducrot & Todorov, México, Siglo XXI, 1974) hay una sinopsis sobre la naturalidad o arbitrariedad de la relación entre el signo y lo que éste nombra.

sentido que experimenta frente a una semántica que proviene de la asimilación de las producciones conceptuales cosmopolitas o desarrollados en la lengua mundialmente dominante. Esa nueva diferenciación, entre la modulación significante de la lengua –esto es, los fonemas– y la semántica, ocasionada por la mediatización que el Mercado mundial ejerce sobre las lenguas, provoca en cada sujeto un debilitamiento; un grado de disociación entre su carácter de sujeto de sentido y su carácter de sujeto semántico-social.[50]

Por otra parte, el propio desarrollo tecnológico genera sus síntomas aberrantes, una de cuyas expresiones son los programas llamados de "traducción automática", cuyos algoritmos funcionan en el nivel del código y representan una amenaza para las lenguas, aun cuando se los presenta al ojo desprevenido como el puente ideal entre ellas. El psicoanálisis francés contemporáneo ha percibido tempranamente los riesgos de este asedio al crear el neologismo "lalengua" (lalangue), para subrayar su importancia y reemplazar a las equívocas expresiones "lenguas naturales", "lengua corriente", etc.[51] En realidad, lalengua se identifica con el concepto de "lengua materna", y es radicalmente opuesto al de "lenguas nacionales"; éstas, surgidas como imposición compulsiva para lograr la unificación nacional del Estado, son consonantes con los intercambios de objetos y el valor mercantil dominante.

El italiano, por ejemplo, se ha impuesto como idioma nacional por sobre los dialectos regionales; pero estos últimos no han desaparecido: se mantienen vivos, trasmitidos de generación en generación como la vía regia para las manifestaciones eróticas de sus hablantes. A su vez, en el territorio italiano viven otras minorías de lengua alemana, francesa y ladina (los ladino-friulianos), además de minorías albanesas, catalanas, griegas, occitanas, servo-croatas, eslovenas, la más numerosa de las cuales, aunque no reconocida por todos los estudiosos, es la minoría sarda. La lengua nacional y los dialectos y lenguas regionales (lalengua) tienen, entonces, una larga historia de opresiones y resistencia, cuyo destino final es incierto; hay quienes anticipan un triunfo de lalengua por ser ella la que termina uniendo el lenguaje bello y el argot.[52]

50. Un desarrollo más extenso de esta línea conceptual a la luz de los avances de la tecnología computacional se puede encontrar en N. Benbenaste & J. J. Fariña, "Filosofía de la traducción automática", en revista *Compumagazine*, Buenos Aires, abril de 1992.
51. J. A. Miller, *Matemas I*, "Te+oría de la lengua", Buenos Aires, Manantial, s/f., pp. 72-73.
52. *Op. cit.*, p. 73.

Pero la ofensiva de la lengua nacional es solidaria con la del Mercado y se nutre permanentemente en él acelerando los procesos de estandarización. Tal como se señaló más arriba, la propia lengua nacional se transforma al ritmo de la producción conceptual del idioma dominante a nivel mundial generando una doble subordinación de lalengua a los imperativos de la producción tecnológica.

Cuidar las lenguas es, en esta perspectiva, una síntesis admirable de cómo los derechos humanos de una minoría puntual aseguran el porvenir, en la reivindicación de lo simbólico, de la humanidad entera.

Bibliografía

Ambroselli, Claire: *L'Éthique Médicale*, París, Presses Universitaires de France, 1987.

Ariès, P. & Duby, G. (comps.): *Historia de la vida privada*, Tomo X: Diversidades culturales, Taurus, 1991.

Benasayag, Miguel: *Utopie et liberté: les Droits de l'Homme une ideologie?*, París, Editions La Découverte, 1986

Benbenaste, Narciso: *Sujeto, tecnología y sociedad* (en prensa), 1992.

Bernard, Claude: *Principes de médecine expérimentale*, París, Presses Universitaires de France, 1947.

Bobbio, N. & Matteucci, N. (eds.): *Diccionario de política*, Siglo XXI, especialmente la definición de Zucchini, J. P. (minoría).

Bunch, Charlotte: "Hacia una re-visión de los Derechos Humanos", en *ISIS Internacional*, Ediciones de las Mujeres, Nº 15, 1991.

Carrel, Alexis: *L'homme, cet inconnu*, París, Plon, 1935.

Cucagna, Osvaldo: "Nazismo, ética y subjetividad", en *Publicaciones*, Facultad de Psicología, UBA, 1990.

Chombart de Lauwe, Marie-Jose (ed.): *L'ordre Nazi: les enfants aussi*, París, L'amicale des anciennes deportées du camp de concentration de Ravensbruck, 1979.

—*Vigilance*, París, Ligue des droits de l'homme, 1986.

De Comarmond, P. & Duchet, C. (comps.): *Racismo y Sociedad*, Ediciones de la Flor, 1972.

De Leonardis, Ota: *Il terzo escluso (Le istituzioni come vincoli e come risorse)*, Milano, Feltrinelli, 1992.

Farías, Víctor: *Heidegger et le Nazisme*, París, 1987.

Fariña, J. J. & Lykes, M. B.: "Cuestiones éticas y epistemológicas sobre la experimentación psicológica con niños", *Actas del Congreso Nacional de Ética*, Buenos Aires, 1988.

Fariña, J. J.: "Ética profesional y Derechos Humanos", en *Publicaciones*, Facultad de Psicología, UBA, 1990.

—"Les medécins tortionaires et les problèmes éthiques liés à l'experimentation psychologique des personnes", en *Comités d'éthique a travers le monde*, Editions Tierce-INSERM, 1988.

Fink, F.: *Curso sobre la cuestión judía*, 1937.

Fouad, N. & Carter, R.: *Gender and Racial Issues for new Counseling Psychologists in Academia*, Wisconsin, 1992.

Freud, S.: "El porvenir de una ilusión", en *Obras completas*, Amorrortu, Tomo XXI.

—"Moisés y la religión monoteísta", en *Obras completas*, Amorrortu, Tomo XIII.

Giberti, Eva: "Ética y Derechos Humanos: una preocupación profesional", en *Revista Argentina de Psicología*, Nº 38, Año XVII, Buenos Aires, APBA, pp. 17-33.

—"Aspectos éticos de la práctica profesional", Conferencia, en *Publicaciones*, Facultad de Psicología, 1985.

—"Ética y psicología: ¿los Derechos Humanos forman parte de la responsabilidad profesional?", Disertación, en las *Jornadas sobre Formaciones Colectivas y Represión Social*, Buenos Aires, septiembre de 1985.

Jacquard, Albert: *Biologie et théories des "élites"*, Le Genre Humain, París, Complex, 1986.

Jinkins, Jorge: "Vergüenza y responsabilidad", en *Conjetural*, Buenos Aires, 1987.

Kelman, Herbert & Hamilton, Lee: *Crímenes de obediencia*, Buenos Aires, Planeta, 1990.

Laborit, Henry: *La nouvelle grille*, Editions Robert Laffont, 1974.

La Mura, E.: "Inmigración, reunificación y xenofobia en la Alemania actual", Clase dictada en la Facultad de Psicología (UBA), 15/10/92, en prensa.

Lifton, Robert: *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of the Genocide*, New York, Basics Books, 1986.

Maci, G.: *Los ideales y la política del exterminio*, mimeo, 1983.

Martín-Baró, Ignacio: "El papel del psicólogo en la realidad centroamericana", en *Boletín de Psicología*, UCA, Nº 17, El Salvador, 1985, pp. 99-112.

Marx, C.: "Introducción a la crítica de la economía política", en *Cuadernos de Pasado y Presente*, Buenos Aires, 1975.

Massin, Benoît & Thuillier, Pierre: "Le nazisme et la Cience", Dossier, *La Recherche* 227, diciembre de 1990, Vol. 21, p. 1563.

Miller, Alice: *Por tu propio bien*, Barcelona, Tusquets, 1985.

Nicholas, Lionel: "The Response of South African Professional Psychology Associations to Apartheid", en *Psychology and Apartheid*, Vision Publication, 1990.

O'Donnell, Daniel: *Protección Internacional de los Derechos Humanos*, Comisión Andina de Juristas & Fundación Friedrich Naumann, 1988, capítulos 13 y 14.

Poissant, Louise: "Violence", *Actas del II Congreso Internacional sobre Violencia y Coexistencia Humana*, Montreal, 1992.

Proctor, R. N.: *Racial Hygiene. Medicine under the Nazi*, Harvard University Press, 1988.

Pross, Christian & Götz, Aly (comps.): *The Value of the Human Being: Medicine in Germany 1915-1947*, Dossier, Aeztekammer Berlin Edition, Hentrich, 1991.

Richet, Charles: *La sélection humaine*, París, 1919.

Riquelme, H.: "La situación de las minorías en la Nueva Nicaragua", en *Estudios transculturales*, Buenos Aires, Búsqueda, 1987.

Sebreli, Juan J.: *El asedio a la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana-Planeta, 1991.

Séve, Lucien: "Recherche Biomedicale et Respect de la Personne Humaine", Publicación de Le comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, diciembre de 1987.

Szasz, Thomas: "The Sane Slave: an historical note on the use of Medical Diagnosis as Justificatory Rhetoric", en *American Journal of psychoterapy*, 1971.

Tomkiewicz, Stanislaz: "Resume de l'intervention pour le kempe memorial", Congreso de l'ISPCAN, Hamburgo, 6 de septembre de 1990.

—"Deontología y psiquiatría", en *Publicaciones*, Facultad de Psicología, UBA, 1990.

Ulloa, Fernando: "La ética del analista ante lo siniestro", en *Territorios*, Nº 3, Buenos Aires, MSSM, 1985, pp. 8-10.

Vésale, André: *La fabrique du corps humaine*, INSERM, 1987, edición bilingüe, francés-latín.

Viñar, Marcelo: "La subjetividad en el desafío de la revolución científico-tecnológica", Conferencia en la Maison de l'Amerique Latine, París, noviembre de 1987, sin publicar.

Weindling, P.: *Annals of Science*, 42, 303, 1985; *The British Journal for te History of Science*, 22, 321, 1989.

Weingnart, P.: *German Eugenics between Science and Politics*, Osiris, 2nd S, 1989, 5, pp. 260-282.

Weiss, S. F.: *The Race Hygiene Movement in Germany*, Osiris, 2nd S, 1987, 3, pp. 193-236.

Apéndice

Salud Mental y Derechos Humanos

Dossier bibliográfico

Este dossier se propone una actualización de la bibliografía disponible en materia de ética profesional y Derechos Humanos, la cual se ha visto incrementada de manera considerable en los últimos años. Dos factores asociados han contribuido de manera decisiva a ese crecimiento: la consolidación de regímenes constitucionales luego de la trágica experiencia represiva latinoamericana de los años '70 y el renovado interés europeo y norteamericano en la cuestión autoritaria, con su consecuencia lógica en estudios actuales sobre la cultura y la ciencia bajo el nazismo. Estos últimos cuentan con un movimiento editorial bastante activo, lo que ocurre sólo de manera incipiente con las investigaciones latinoamericanas.

En consecuencia, si bien este dossier incluye algunas referencias insoslayables a las cuestiones éticas suscitadas por los crímenes nazis, busca poner el acento en la experiencia de los trabajadores de la salud mental en América Latina. Esto ha implicado un trabajo de articulación de fuentes bibliográficas diversas: libros, artículos, folletos, clases universitarias mimeografiadas, originados en distintos momentos y circunstancias.

Algunas de las fuentes utilizadas constituyen materiales inéditos; otras, libros de gran difusión y prestigio. En uno y otro caso, no siempre fueron producidos por sus autores como aportes explícitos al tema que convoca este dossier. El reunirlos supone por lo tanto una intencionalidad. ¿Cuál es la relación entre la introducción de André Vesale a sus libros de anatomía, escrita en 1534, y los debates acerca de si se debe o no brindar

psicoterapia a ex torturadores en Chile? ¿O entre los argumentos de los médicos nazis en Nüremberg y las fundamentaciones psicológicas utilizadas para la exculpación de los médicos torturadores en la Argentina? A lo largo del dossier se despliegan los argumentos que justifican estos puntos de contacto, ilustrando en algunos casos con fragmentos textuales de las obras citadas, facilitando así un acceso analítico a la bibliografía disponible.

Al mismo tiempo, cabe aclarar que este dossier no es exhaustivo. El lector no encontrará citados aquí la totalidad de materiales existentes, sino un recorte de ellos. Este recorte se explica, de una parte, por las naturales limitaciones al acceso de fuentes, propias de un proyecto puntual y relativamente acotado; pero a la vez, y en ese contexto, por una deliberada selección, imprescindible para establecer jerarquías que distingan lo trascendente de lo banal, en un panorama editorial tan profuso como heterogéneo.

Para dar una visión que cumpla con los sentidos arriba explicitados, el dossier ha sido organizado en dos partes articuladas:

- la primera, una aproximación analítica a la bibliografía, ordenada de acuerdo a un criterio cronológico y a la vez temático. El sentido de esta sección es proponer al usuario –estudiante, terapeuta, investigador– un panorama del material disponible, fundamentando el interés que presenta para el tema convocante. En algunos casos, este objetivo ha sido cubierto bajo la forma de comentarios introductorios a los distintos enfoques; en otros, transcribiendo directamente pasajes breves de los textos citados. En todos los casos, se ha deseado una metodología flexible, asentada en una base de datos abierta, que permita a cada usuario ingresar nuevos aportes modificando y enriqueciendo, a partir de su propia experiencia, el sentido general de este dossier,
- la segunda, un listado de referencias bibliográficas y de resúmenes. Se incluyen allí tanto los trabajos citados en la primera parte, como otros que fueron oportunamente consultados para la realización del dossier. En todos los casos se hacen constar los datos de edición y la fuente en dónde obtener el documento completo. La nómina breve de abstracts y anexos incluye materiales que no habían podido ser lo suficientemente tratados en la primera parte y que merecían, por tanto, una mayor dedicación de espacio.

Para la confección de este dossier se han recibido aportes formales e informales de profesionales e instituciones, los cuales han resultado valiosos no sólo como fuentes para hacer posible el proyecto en sí mismo, sino como estímulo para el pensamiento de quienes participamos en su realización. Un agradecimiento especial a Claire Ambroselli, médica de gran visión humanista que percibió tempranamente el sentido universalista de la ética, plasmado en su libro *L'Éthique Médicale*, al cual hemos seguido en muchos de sus análisis a lo largo de este dossier. A Stanislaz Tomkiewicz, cuya preocupación por analizar los problemas éticos y de Derechos Humanos en Europa y América Latina lo llevó, ya en 1977, a anticipar algunas de las claves de análisis comparado en su trabajo *Deontología y Psiquiatría*, transformado en un clásico entre los estudiantes de Argentina y Chile.

A Brinton Lykes y Elliot Mishler, compañeros del Boston Committee for Health Rigths in Central America, quienes facilitaron el acceso a la bibliografía en idioma inglés; Elliot, recopilando los aportes del RCT durante su viaje a Copenhague en 1990; Brinton, posibilitando el acceso a las bases de datos del que bajo el tema *The Worth of Human Being: Ethics and Public Health in Germany* 1918-1945, fue inaugurada en Rhode Island College en 1991.

A Horacio Riquelme y Enzo La Mura, del Seminario de Psiquiatría Transcultural, en la Universidad de Hamburgo, quienes no sólo pusieron su biblioteca y recursos al servicio de la investigación, sino que generaron a su vez un proyecto a largo plazo para actualización bibliográfica en temas de Ética y Derechos Humanos, el cual será una de las continuaciones lógicas de este dossier y una fuente de consultas para los profesionales interesados.

A los muchos profesionales de América Latina que produjeron valiosos trabajos específicos, muchas veces en condiciones difíciles y como respuesta a urgentes demandas de la realidad en la que vivían. Lo hicieron con aportes de gran trascendencia científica y a la vez modelando un estilo en el que ellos mismos, con su práctica comprometida, constituían ejemplos de ética profesional. Diego García Reinoso, Eva Giberti, Eduardo Pavlovsky, Fernando Ulloa, Marcelo Viñar son algunos cuyas producciones teóricas han sido incluidas aquí; y por supuesto Ignacio Martín-Baró, asesinado en 1989 por las fuerzas paramilitares de El Salvador, y a quién dedicamos, con nuestro afecto y reconocimiento, este dossier.

En la tarea de recopilación y traducción de materiales ha sido de gran ayuda el seminario que dictamos en la cátedra de Psicología, Ética

y Derechos Humanos de la Facultad de Psicología (UBA) durante el segundo cuatrimestre de 1990; tuvimos allí la ocasión de poner al día textos disímiles y muchas veces controvertidos, templando nuestras ideas sobre ellos y delineando un sentido para el dossier que hoy presentamos. Un agradecimiento especial a los colegas y estudiantes que participaron de esa experiencia, ayudándonos a pensar la bibliografía en función de usuarios reales y demandas concretas.

Estando este dossier destinado en principio a lectores latinoamericanos, que no siempre pueden leer fluidamente materiales escritos en inglés y francés, todas las citas extractadas de ediciones en idioma extranjero se transcriben cuidadosamente traducidas al español. Un agradecimiento a Viviana Alonso y Susana Gurovich, quienes aportaron sus ideas para algunos pasajes de estas traducciones, como así también a Carlos Gutiérrez, quién revisó el primer borrador del dossier y colaboró en sus sucesivas actualizaciones, aportando valiosas sugerencias que fueron incorporadas para beneficio de la versión definitiva.

Finalmente, este proyecto no hubiera sido posible sin los aportes de la base de datos del CeDDI (APDH, CELS, MEDH, MSSM) y de los archivos de los organismos de Derechos Humanos que fueron oportunamente consultados. Nuestro agradecimiento a la Red Académica Nacional, del Departamento de Computación de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales (UBA), que sostuvo la infraestructura local de comunicaciones a distancia por computadoras; a la fundación alemana Médico International y a la Comunidad Económica Europea que financiaron la realización del proyecto.

Juan Jorge Michel Fariña
Buenos Aires, septiembre de 2002

Las fuentes bibliográficas que se ocupan de la ética profesional y los Derechos Humanos en el campo de la salud, pueden ser organizadas en tres grupos. El espíritu de esta clasificación –cronológica y temática– es sólo indicativa y pretende dar una visión organizada de textos que, tal como se aclaró en la introducción, constituyen una integridad conceptual. La agrupación propuesta es la siguiente:

1. Los antecedentes: el nacimiento de la experimentación médica y la eugenesia como fundantes de los debates éticos contemporáneos.
2. La participación de los médicos en los crímenes nazis y las discusiones acerca de la responsabilidad sobre los actos.
3. El desarrollo tecnológico y las cuestiones éticas de las ciencias de la salud ante la represión política actual.

Los dos primeros grupos han sido extensamente tratadas a través de las investigaciones bibliográficas de autores europeos y norteamericanos. Entre ellos se destacan los estudios y recopilaciones realizados por Claire Ambroselli en el INSERM, Francia, y publicados en diversos folletos y libros, especialmente en su trabajo de 1988 *L'éthique médicale* (1). La consulta a las fuentes estudiadas por Ambroselli constituye un punto de referencia insoslayable para el enfoque que interesa aquí. Por esta razón, y por tratarse de materiales que en su mayoría no se encuentran traducidos al español, recorreremos a lo largo del dossier varios de sus capítulos, tratando de ejemplificar con citas, mostrando así el interés y usos posibles de dichas fuentes.

El tercer grupo constituye el cuerpo principal del dossier y corresponde de casi íntegramente a los aportes bibliográficos de autores latinoamericanos que analizan los distintos dilemas éticos generados por el terrorismo de Estado que afectó durante los últimos años a los países del área.

El eje articulador general de toda la bibliografía está centrado en el nacimiento y consolidación del capitalismo moderno, sus logros científicos y las contradicciones respecto a los criterios de respeto a la persona que se desprenden en distintos momentos de su evolución. Correlativamente, el modo en que el desarrollo desigual de la sociedad industrial avanzada ha ido generado técnicas al servicio de la destrucción del ser humano, sustentadas en conocimientos y acciones de los profesionales de la salud.

1. Los antecedentes

a) **El nacimiento de la experimentación**: el pasaje del feudalismo al capitalismo vendría a modificar para siempre la relación del hombre con la tierra como medio productivo hegemónico, para reemplazarla por la máquina. La abolición de las relaciones naturales como medio de subsistencia dio lugar a una caída del pensamiento metafísico, inaugurando un protagonismo creciente de la razón. En el campo de la medicina, André Vesale ya anticipaba en 1534 el carácter de este pasaje, cuando titulaba al prefacio sobre sus libros de anatomía *La fábrica del cuerpo humano* (2), en obvio intento por reflejar el incipiente avance de los "mecanismos" para comprender la naturaleza. La coexistencia en Vesale de esta racionalidad naciente con las raíces medievales monárquicas se puede leer en la dedicatoria de su obra: "Al divino Carlos V, el más grande e invencible emperador, prefacio de André Vesale a sus libros sobre la anatomía del cuerpo humano". La versión bilingüe francés-latín citada permite acceder a una mirada que, amén del valor histórico que supone, va prefigurando ya la marcha omnipotente de la medicina sobre los cuerpos.

Luego de la primera revolución industrial y ya en pleno siglo XIX, la obra de Claude Bernard (1813-1877) constituye la consolidación de la medicina experimental y plantea las primeras cuestiones éticas del mundo moderno. La vivisección, la noción de "sujeto experimental", las relaciones entre lo viviente, lo normal, lo patológico, comienzan a constituir el centro de las preocupaciones. Dos de las preguntas de Claude Bernard contenidas en sus *Principes* (3), anticipaban ya algunos de los debates actuales: "¿Tenemos derecho de realizar experiencias de vivisección sobre el hombre?", "¿Se pueden hacer experiencias o vivisecciones sobre los condenados a muerte?". A ambas, Bernard responde de manera afirmativa amparándose, para el caso de los condenados a muerte, en los antecedentes de las experiencias de Bologna en las que se investigaba sobre las propiedades de los tejidos inmediatamente después de las decapitaciones de los reos. Bernard compara a los condenados con los enfermos desahuciados, pero considerando a los primeros en un status inferior: si están condenados a morir, perdido por perdido, ¿por qué no experimentar? En otras palabras, la ciencia moderna comienza a reemplazar el viejo precepto hipocrático de *primum non nocere*, por su relativización,

colocando en la balanza los 'beneficios' que una acción médica pueda traer a la humanidad.

b) **La eugenesia**: los inicios del siglo XX encuentran a la biología y la medicina en pleno auge, desplazando a la filosofía a un rango inferior entre las ciencias del hombre. Los avances científicos se van desarrollando conjuntamente con una dificultad para pensarlos filosófica y políticamente. Distintas corrientes –el darwinismo social, la escuela antroposociológica– van confluyendo hacia fortalecer la noción de **raza**; uno de sus resultados más fuertes será el movimiento de la **eugenesia**, término propuesto por Galton (1) en 1883 para designar a:

> *la ciencia del mejoramiento del linaje (...) que, particularmente en el caso del ser humano, se ocupa de todas las influencias susceptibles de dar a las razas mejor dotadas un mayor número de oportunidades de prevalecer sobre las razas menos buenas* (p. 39).

Este movimiento tomaría dos formas, ya promoviera el desarrollo de las **"razas mejor dotadas" –eugenesia positiva–**, ya contribuyera a limitar **el desarrollo de las "menos buenas" –eugenesia negativa–**. **Esta última se apoyaría en dos políticas fundamentales**: la eutanasia y la esterilización.

Existe diversa **bibliografía que** permite seguir el modo en que la eugenesia avanzó a pasos agigantados: en 1907 el estado de Indiana promulga una ley por la cual las instituciones carcelarias debían incorporar, además de los médicos ordinarios, un cirujano; éste estaba destinado a analizar los casos de delincuentes graves y en condiciones de procrear, para proceder a su esterilización. En 1912 se crea la Sociedad Francesa de Eugenesia y en 1913 Charles Richet obtiene el Premio Nobel de Medicina gracias a su obra la *Selección humana* (4), que ya incluía un capítulo dedicado a "la eliminación de los anormales". En 1950, 33 estados de los Estados Unidos disponían de leyes de esterilización.

En el campo de la salud mental, esta utilización de la medicina y la biología para justificar la discriminación social tiene también antecedentes bibliográficos de interés. Tomas Szasz, en *The Sane Slave: an historical note on the use of Medical Diagnosis as Justificatory Rhetoric* (5) ha estudiado uno de los más clásicos, el ensayo de Samuel Cartwright *Report on the Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race*, preparado en 1851 por

encargo de la Medical Association of Louisiana como parte de un informe sobre las "enfermedades y características de la raza negra". Una de estas "enfermedades" descriptas por Cartwright en su trabajo, la drapetomanía, caracteriza a los esclavos que intentan huir de sus amos:

En la mayor parte de los casos, la causa que impulsa al negro a escapar de su trabajo es una enfermedad mental; al igual que otras especies de enajenaciones mentales, y como regla general, es muy curable. (...) Tratados amablemente, bien nutridos y vestidos, provistos de una cantidad de combustible suficiente para mantener un pequeño fuego encendido toda la noche, separados en familias, cada familia con su propia casa... son fácilmente tratables, más que cualquier otra población en el mundo.

Szasz analiza el modo en que una concepción ideológica imperante –la noción de esclavo como "natural"– determina las afirmaciones con que la ciencia de la época viene a legitimar la discriminación.

2. El planteo ético a partir de los crímenes nazis

Más conocidas históricamente, las atrocidades cometidas en Alemania durante el III Reich han tenido, como se desprende del punto anterior, fuertes antecedentes en Francia y los Estados Unidos. En 1934, Alexis Carrel, médico de profesión, publica en inglés *El hombre, ese desconocido* (6), en donde adelantaba su visión médico-filosófica acerca de la supresión de los indeseables:

En cuanto a los otros, aquellos que han matado, que han robado a mano armada, que han raptado niños, (...) que han engañado en su buena fe a los demás, un establecimiento eutanásico, provisto de gas apropiado, permitiría disponer de ellos de manera adecuada. El mismo tratamiento, ¿no sería aplicable a los locos que han cometido actos criminales? No hay que dudar en ordenar a la sociedad de acuerdo al individuo sano. Los sistemas filosóficos y los prejuicios sentimentales

deben desaparecer ante esta necesidad. Después de todo, es el desarrollo de la personalidad humana el fin supremo de la civilización.

Existe diversa bibliografía que demuestra la relación entre la enunciación de principios morales como los contenidos en el párrafo precedente y las consecuencias prácticas de esa política. Sólo en Francia, 40.000 enfermos mentales fueron eliminados bajo la llamada "muerte dulce" y varios millones de personas en las cámaras de gas de los distintos campos de concentración de la Alemania nazi. En todos los casos, era la medicina la encargada de organizar y supervisar las operaciones; a pesar de la envergadura de los crímenes, éstos persistían bajo la forma de una acción médica. La constitución del Tribunal Americano de 1946 y los juicios de Nüremberg dieron lugar a importantes tratados que –analizando las responsabilidad de los profesionales– sirvieron como fundamento a la moderna noción de Códigos de Ética.

La bibliografía sobre este apartado es sumamente extensa. A los textos clásicos se han sumado en los últimos años investigaciones que han echado nueva luz sobre los acontecimientos y que ampliaron los puntos de vista existentes sobre el problema.

Algunos de estos textos están orientados a mostrar la íntima relación entre las prácticas aberrantes del nazismo y los mecanismos de consenso social que se establecieron para su justificación; un proceso que distintos autores analizan apoyado en la secuencia siguiente: a) se comienza ubicando la "enfermedad" en el lugar de la diferencia, infiriendo de este movimiento la supuesta peligrosidad de la persona; b) se desliza luego a la presunción de epidemia para justificar el aislamiento; y c) una vez que se ha logrado consenso para el confinamiento, se prepara el terreno para que otros argumentos de carácter práctico puedan justificar la eliminación. En el caso del nazismo fueron razones de índole económica las que se invocaron para facilitar la anuencia del pueblo alemán acerca de las exterminaciones. Acerca del rol que los médicos y educadores tuvieron en este proceso, la recopilación contenida en *Les enfants aussi* (7) consigna ejemplos extraídos de los libros escolares de matemática, donde en 1934 los niños debían resolver problemas de tipo:

Deber 95.- Un campesino necesita 6 millones de marcos para mantener un loco. ¿Cuántas casas con parcela de tierra, a 15.000 marcos podría construir con ese dinero?

Deber 97.- Un enfermo mental cuesta cada día 4 marcos; un enfermo 3,50 marcos. En muchos casos un funcionario gana por día solo 4 marcos, un empleado apenas 3,50, un trabajador analfabeto menos de 2 marcos por padre de familia.

a) Interprete estas cifras considerando que en Alemania hay 300.000 enfermos mentales en los asilos.

b) ¿Cuánto costarían, todos juntos cada año, sobre la base de 4 marcos?

c) ¿Cuántos préstamos de matrimonio de 1.000 marcos cada uno podrían conseguirse cada año con ese dinero?

A partir de estas fuentes, los investigadores intentan probar que las apelaciones al bolsillo de cada alemán, realizadas en nombre de los valores eugenésicos, son posibles gracias al auspicio que estas teorías han tenido por parte de la medicina oficial durante el Estado nazi.

Se abre de este modo un capítulo acerca de la participación de profesionales e intelectuales en actos aberrantes y reñidos con la ética. Estos actos tomarían un rol protagónico –primero de manera sutil y luego más abiertamente– en el consenso pasivo para el exterminio.

Dentro de este tipo de estudios merece especial consideración el trabajo de Víctor Farías *Heidegger y el nazismo* (8); Farías, un investigador chileno discípulo del propio Heidegger, recopiló a lo largo de diez años información de primera mano para concluir en pruebas que reafirman la activa militancia nazi de Heidegger. Pero más importante que ello, Farías muestra la íntima relación entre sus escritos filosóficos más renombrados y sus posiciones políticas de apoyo al III Reich. Acerca del valor de este texto para comprender la incidencia del pensamiento de Heidegger en las corrientes del psicoanálisis francés contemporáneo, son importantes las tesis de Osvaldo Cucagna en *Nazismo, ética y subjetividad* (9). Se trata de la recopilación de clases universitarias en las que se relacionan las conclusiones del libro de Farías, con el silencio que sobre él pesó en el ambiente intelectual y psicoanalítico de Buenos Aires.

De los estudios sobre los fenómenos ocurridos durante la Segunda Guerra mundial, los que presentan especial interés son los que tratan el surgimiento de los códigos de ética contemporáneos. A través de la bibliografía, un tema aparece como conflictivo: *la cuestión de la responsabilidad*, el cual será tratado en detalle en el punto siguiente.

El Código de ética de 1947, más conocido como Código de Nüremberg en referencia a la ciudad alemana en que se desarrollaron los juicios a los médicos nazis, es el resultado de una compleja trama de discusiones en el interior del propio proceso. La controvertida noción de "sujeto experimental", la responsabilidad del Estado en la conducta médica, el consentimiento de la persona, son algunos de las cuestiones que se debatieron en el Juicio y que han sido analizadas en la tercera parte de la obra mencionada de Claire Ambroselli, *L'éthique médicale*. Algunas fuentes incluidas en dicho trabajo merecen ser explicitadas con más detalle.

El tribunal de 1947 estuvo dedicado exclusivamente a juzgar a los médicos nazis y personas involucradas directamente en las tareas de experimentación y muerte en los campos de concentración. Este proceso alcanzó a 23 personas, de las cuales 20 eran médicos; 16 de ellos fueron declarados culpables de los cargos, 7 de los cuales condenados a muerte y ejecutados al año siguiente; los otros 9 fueron condenados a prisión entre diez años y cadena perpetua.

Las referencias bibliográficas clásicas tratan la enumeración de las atrocidades cometidas en los campos de la muerte con que la fiscalía probó la culpabilidad, en diversos grados, de todos los acusados. Experimentos con los prisioneros, uso del gas Cyclon en nombre de la medicina experta, experimentos con los cadáveres luego de la muerte, etc. El film *Shoah* es quizá la fuente audiovisual más completa al respecto. En función de la perspectiva de este dossier nos centraremos –siguiendo siempre el texto de Ambroselli– en el interior de las fundamentaciones utilizadas para la defensa de los profesionales involucrados. Transcribiremos de las fuentes primarias algunos pasajes del juicio en los que la defensa interroga a los especialistas norteamericanos, poniendo en evidencia la íntima implicación entre el sistema de los crímenes médicos y algunos de los puntos débiles de la ética médica que no son patrimonio de la Alemania nazi y, por lo mismo, permiten avisorar la cuestión en una dimensión histórica.

Los testigos del juicio fueron los propios acusados, las víctimas directas y especialistas franceses, alemanes y norteamericanos, convocados ya por la defensa, ya por la acusación. Uno de estos expertos norteamericanos, el Dr. Ivy, médico de la marina de los Estados Unidos, responde de esta manera al interrogatorio de la defensa:

P: ¿En su opinión, una persona condenada a muerte está en condición de ser voluntaria para una experiencia médica?
R: Sí, puesto que ella puede decir sí o no, si la cuestión le es presentada en conformidad con la ética, si no se ejerce presión sobre ella, y si no es amenazada con castigos en caso de negarse…
P: ¿Piensa usted que un prisionero no condenado a muerte puede ser apto para prestarse como voluntario de una experiencia médica?
R: No tengo ninguna duda sobre la posibilidad de que un prisionero pueda servir libremente de sujeto de experimentación si no se ejerce presión alguna sobre él (Bayle, p. 1442; Ambroselli, p. 99).

Las preguntas de la defensa están destinadas a demostrar que para los médicos norteamericanos no existían reparos en utilizar personas, condenadas o no, para experimentos científicos. Ante esto, la defensa insiste:

P: ¿Puede usted decirme las razones por las cuales en Estados Unidos y en otros lugares se utiliza a los condenados a muerte para experiencias médicas; por qué no toman a personas libres para hacer esos experimentos?
R: Esto es en parte por las mismas razones que hemos utilizado a los objetores de conciencia; los objetores no tienen nada que hacer más que cumplir con su deber. Los prisioneros de una cárcel pueden dedicar todo su tiempo a las experiencias, y pueden ser sometidos a un control estricto. Un médico o un estudiante de medicina tiene otras cosas que hacer, y si está un poco enfermo no puede hacer sus tareas cotidianas, mientras que un prisionero no tiene nada que hacer y puede enfermarse sin consecuencias serias (Bayle, pp. 1448-1449; Ambroselli, p. 100).

Los Estados Unidos aparecen avalando –en el testimonio de Ivy– el reclutamiento de personas para experimentos médicos. Se va perfilando la preeminencia de las "necesidades técnicas" del experimento por sobre los principios humanitarios. La defensa continúa con su interrogatorio:

P: ¿Considera usted que es conforme a la ética médica administrar a los criminales condenados a muerte dosis peligrosas de medicamento que, en caso de sobrevida, permitirían estudiar los cambios producidos en el hígado de estos sujetos luego de su ejecución?

R: Si esos condenados han sido voluntarios, y si hay buenas razones para creer que esos ensayos son necesarios, en ese caso, es conforme a la ética.
P: Muy bien; usted no se opone a las experiencias en sí mismas, aún si son peligrosas; ¿todas sus objeciones están centradas en un punto, a saber, que el enfermo mismo, es decir el sujeto de la experiencia, dé su consentimiento?
R: Ése es el primer principio de ética médica, el cual expliqué ayer en mi testimonio (Bayle, pp. 1463-1465; Ambroselli, p. 100).

La cuestión se centra en el punto del "consentimiento", que será una de las grandes incorporaciones de Nüremberg a los principios éticos. A propósito de la coerción del Estado y su lugar a la hora de establecer responsabilidades, la defensa repregunta del siguiente modo al Dr. Ivy:

P: Hay diferencia entre una experiencia cuya iniciativa pertenece al experimentador mismo y una experiencia ordenada por el Estado que asume la responsabilidad?
R: Sí, hay una diferencia, pero ella no apunta a la responsabilidad moral del experimentador respecto de su sujeto.
P: No puedo comprender esto, doctor. Puedo imaginar que en tiempos de guerra el Estado dé a un experimentador la orden de realizar ciertas experiencias que en tiempos de paz éste no realizaría por propia iniciativa.
R: Eso no se aplica a la responsabilidad moral del experimentador. No creo que el Estado pueda asumir la responsabilidad de dar la orden a un hombre de ciencia de matar personas para obtener un cierto conocimiento.
P: Testigo, la cuestión no es ésa; que el Estado pueda dar la orden a alguien de cometer un crimen no me interesa; lo que me interesa es saber si, en su opinión, el Estado puede dar la orden de efectuar experiencias peligrosas, en el curso de las cuales la muerte puede sobrevenir. En los Estados Unidos hubo muchas veces muertes en el curso de las experiencias.
R: Por lo que sé, en los Estados Unidos de América, el Estado no ha dado jamás la orden, a hombres de ciencia, de practicar experiencias donde la muerte fuera probable.

P: Dije solamente en los casos donde la muerte era posible; en la Fuerza Aérea norteamericana se produjeron muertes, por lo tanto la muerte era posible.

R: Reconozco que es posible que haya muertes accidentales en el curso de experiencias peligrosas. Como ya lo he dicho, se investiga con precisión su causa, así como las circunstancias que la rodean (Bayle, pp. 1447-1448; Ambroselli, p. 102).

Dejamos aquí con las citas, todas ellas traducidas de F. Bayle *Croix gammée contre caducée. Les expériences humaines en Allemagne pendant la Deuxième Guerre mondial* (10) y citadas por Ambroselli, quien completa su libro con una panorámica del destino contemporáneo del Código de Nüremberg. En 1949, la Asociación Médica Mundial propuso un nuevo juramento médico que reemplazó al juramento hipocrático. Este juramento, conocido como Juramento de Ginebra, eliminó de su redacción dos de los principios de Nüremberg. Fue recién en 1969, con la Declaración de Helsinski, cuando se adoptaron medidas más estrictas; en el medio había estado todo el debate sobre la "vida en suspensión" y otros adelantos de la ciencia ante los cuales tuvo que intervenir el propio Vaticano.

Lo dicho es suficiente para puntualizar los dos problemas centrales planteados. Por un lado, la noción de "sujeto experimental", la cual va a ser retomada explícitamente en los códigos posteriores; por otro, la responsabilidad del Estado sobre las actividades de los médicos. Los dos principios van a ser retomados en los artículos del Código, redactado en 1947, y que transcribimos íntegro en el anexo de los resúmenes, por comportar algunas diferencias con las traducciones anteriores.

Otros textos, como el de Robert Lifton *The nazi doctors: medical killing and the psychology of the genocide* (11), publicado en 1988, ahonda acerca de los mecanismos psicológicos implicados en la conducta de los médicos nazis. Si bien en este tema existen diversas publicaciones, la de Lifton se trata posiblemente de la más actual y completa investigación realizada sobre el tema –más de quinientas páginas con testimonios de primera mano sobre la conducta de profesionales en los campos de concentración–. Lifton dedica un capítulo a interpretar psicológicamente la información contenida en las primeras partes de su libro. Allí intenta explicar las razones por las cuales un médico, formado para curar, puede

transformarse en asesino, contrariando su juramento humanitario. Para ello, apela al concepto de "desdoblamiento" (*doubling*):

El desdoblamiento involucra cinco características. Primero, una dialéctica entre dos yo (two selves) en términos de autonomía y conexión. El médico nazi necesitaba su yo de Auschwitz para funcionar psicológicamente en un ambiente tan antitético a sus patrones éticos anteriores. Al mismo tiempo necesitaba su yo anterior para continuar considerándose un médico humanitario, un marido, un padre. El yo de Auschwitz tenía que ser autónomo y también estar conectado al yo anterior del cual surgió. Segundo, el desdoblamiento sigue un principio holístico. El yo de Auschwitz "tuvo éxito" porque era inclusivo y podía conectarse con todo el ambiente de Auschwitz: volvía coherentes y daba forma a varios mecanismos que voy a discutir en breve. Tercero, el desdoblamiento tiene una dimensión vida-muerte: el yo de Auschwitz era percibido por el perpetrador como una forma de supervivencia psicológica en un ambiente dominado por la muerte; en otras palabras, tenemos la paradoja de un "yo asesino" creado en nombre de lo que uno percibe como su propia cura o supervivencia. Cuarto, una de las principales funciones del desdoblamiento, como en Auschwitz, es la de evitar la culpa: el segundo yo tiende a ser el que realiza el "trabajo sucio". Y finalmente, el desdoblamiento involucra tanto una dimensión inconciente –que tiene lugar mayormente fuera de la conciencia– como un cambio significativo en la conciencia moral. Estas cinco características encuadran e impregnan todo lo que sucede psicológicamente en el desdoblamiento (p. 419).

La mirada de Lifton presenta, no obstante, lo completo y recomendable de su libro, limitaciones impuestas por el tipo de categorías con que se maneja. La noción de "two selves" está apoyada en las acepciones psicoanalíticas hegemónicas en los Estados Unidos, esto es, centradas en las áreas de autonomía del yo. Al mismo tiempo, la noción de inconsciente entendida como aquello "que tiene lugar fuera de la conciencia" se diferencia claramente de las apreciaciones que sobre el mismo tema han realizado otros autores respecto de la responsabilidad, y cuyos enfoques críticos serán tratados en el próximo punto.

Lo que parece ser un común denominador de la bibliografía más reciente es la evidencia de que la defensa de los médicos nazis no fue una defensa banal, apelando a cuestiones sólo demostrables en el interior de la filosofía del III Reich. Por el contrario, se trató de un principio lógico que resuena muy cercanamente en América Latina, ya que fue el utilizado para sustentar la exculpación de los médicos en la Argentina con la Ley de Obediencia Debida, cuestión ésta de la que nos ocuparemos en el punto siguiente para tratarla en detalle con sus respectivas fuentes.

3. De Europa a América Latina: los dilemas éticos de los profesionales ante la represión política actual

En los últimos quince o veinte años, la medicina se ha transformado de restauradora de cuerpos en fabricante de vida. El advenimiento de las aplicaciones de la informática y la microelectrónica al campo de la biología y la genética han abierto el horizonte más imprevisible en la historia de la humanidad. Fecundación "in vitro", experimentaciones sobre el embrión humano, alquiler de vientres, inseminación artificial, elección del sexo, bancos de semen, constituyen sólo parte de la nueva terminología que interpela a las ciencias de la salud. El "respeto por la persona humana", lección incondicional capitalizada luego de los crímenes contra la humanidad, pasa a ser puesto en duda ante los avances de las nuevas tecnologías.

Cientos de comités de ética se han desarrollado en los últimos años a través del mundo para intentar debatir y regular el equilibrio entre la ciencia y el destino humano. Tal como lo demuestran los hechos, estos desarrollos tienden a relativizar la distancia clásicamente establecida entre las llamadas ciencias humanas y las ciencias naturales. Hoy, estos comités comienzan a ser interdisciplinarios, subrayando el efecto de sentido que estas transformaciones presentan para el campo de la subjetividad. Filósofos, juristas, psicoanalistas pasan a cuestionar el peso de la medicina a la hora de decidir el destino de sus investigaciones y prácticas. Un texto clave para observar esta tendencia, es el documento central del Comité de Ética de Francia *Recherche Biomedicale et respect de la personne*

humanine (12), el cual fue encomendado en 1987 a Lucien Sève, director del Centro de Estudios Marxistas de París.

Junto a los avances de las tecnologías de la vida, las últimas décadas han sido también prolíficas en estrategias científicas al servicio de la destrucción humana. Una multiplicidad de técnicas –con apoyo en los avances de la medicina y la psicología– han sido desarrolladas y aplicadas sobre la desviación social y la disidencia política. Desde la telemetría utilizada sobre homosexuales y exhibicionistas, el aislamiento sensorial, las estrategias de demolición psicológica en las cárceles, hasta el asesoramiento médico en la tortura, toda una galería de horror interpela la condición de los profesionales de la salud en el mundo contemporáneo. Como bibliografía básica para analizar esta secuencia que une los cuestionamientos de la práctica profesional a las formas del terrorismo de Estado, es importante el texto ya mencionado de Stanislaz Tomkiewicz *Deontología y Psiquiatría* (13), escrito en 1977, con una extraordinaria visión anticipatoria de los problemas tratados.

En el enfoque de Tomkiewicz, el concepto de *mejoramiento* se ubica siempre como motor de las intencionalidades de estos profesionales. Desde los casos más groseros hasta los más sutiles, se trata siempre del rol de la ciencia en una pretendida "superación" humana. El lugar asignado al científico –el control de la naturaleza y los cuerpos–, suprime así, imaginariamente, los límites que lo separan de las consecuencias de sus acciones. Los desarrollos teóricos y prácticos en el campo de las ciencias de la salud, que ha merecido cuestionamientos éticos, se han amparado, a la hora de su defensa, en el bienestar de la humanidad. Ningún médico o psicólogo desarrolla investigaciones, experimentos, cuerpos teóricos que involucren peligro para sus semejantes, haciéndolo con el argumento manifiesto de dañar a la humanidad. Muy por el contrario, es la edificación de dispositivos ideológicos muy complejos –que los involucra a ellos y a una parte de la sociedad en la que viven– la que organiza las formas racionalizadas y el "sentido social[de esas aberraciones.

En un original y poco difundido análisis de la relación entre los avances tecnológicos, la ética y los derechos humanos, se inscribe el trabajo de Marcelo Viñar *La subjetividad en el desafío de la revolución científico-tecnológica* (14), escrito en París en 1987. Este enfoque aporta la mirada del psicoanálisis, tomado no como un mero capítulo dentro de las ciencias de la salud, sino como objeto de ruptura epistemológica. A la

pregunta clásica acerca de "¿Qué consecuencias tiene nuestro acto?", Viñar propone recuperar las categorías de la subjetividad humana y articular unidades tales como el conocimiento científico, el impacto sobre la subjetividad, las consecuencias éticas, el enfoque histórico político.

Ya desde la década del '60 América Latina ha aportado antecedentes bibliográficos que analizan la relación entre ciencia y compromiso ideológico-político a partir de ejemplos concretos ocurridos en la región. La primera referencia insoslayable es siempre el Proyecto Camelot, una investigación organizada por las Fuerzas Armadas de los Estados Unidos como táctica de espionaje del Pentágono destinada a obtener información en América Latina, que se constituyó en la piedra del escándalo en los años '60; la denuncia de Gregorio Selser en *Espionaje en América Latina: El Pentágono y las teorías sociológicas* (15) resulta un trabajo básico para analizar la renovada gama de planteos éticos que jaquean al profesional latinoamericano. A las discusiones sobre Camelot siguió el debate alrededor de la investigación sobre marginalidad en áreas sociales y geográficas, cuyo eje fue la condena a una encuesta que, según las denuncias, permitía la identificación de trabajadores chaqueños y de sus familias en Buenos Aires, dando así lugar a posibles represalias políticas sobre ellos. El debate acerca del proyecto sobre marginalidad presenta gran interés por haber sido emprendido por un conjunto de intelectuales de pública profesión izquierdista, en absoluto sospechables de complicidad con el imperialismo. Entra así en juego la cuestión de los niveles de sobredeterminación de las estructuras políticas y económicas sobre las intenciones de los profesionales. Para seguir las vicisitudes de esta rica discusión puede leerse el ensayo de Ida Paz Escalante *Los proyectos de investigación social: nueva forma del neocolonialismo en la América Latina* (16); allí se incluye un anexo documental con el formulario completo de la encuesta y la carta de descargo de José Nun, director de la investigación, defendiendo la posición de los profesionales involucrados en el proyecto.

En los años '70 y '80, la represión política bajo la forma del terrorismo de Estado generó nuevos desafíos a los profesionales del área. Ya de lleno en el campo de la salud, el análisis bibliográfico evidencia el tratamiento de dos tipos de problemas éticos en relación con los derechos humanos; por un lado, los materiales que analizan o denuncian la actividad de profesionales que colaboran con regímenes terroristas de Estado, ya sea en la concepción, dirección o ejecución de actos

aberrantes; por otro, los conflictos que se les presentan a profesionales no comprometidos con dichos regímenes, pero que en nombre de las mejores intenciones pueden estar cometiendo actos reñidos con los principios éticos. Ambos puntos están atravesados por dos cuestiones centrales que serán tratadas en detalle: el status de la responsabilidad sobre los actos y los criterios universalistas.

3.1. La cuestión de los médicos y otros profesionales de la salud que colaboran con el terrorismo de Estado

Entre los enfoques que tratan este aspecto del problema, se pueden distinguir, a su vez, dos grupos de aportes bibliográficos:

a) *los trabajos que analizan la personalidad de los médicos torturadores o experimentadores*

En especial, pero no excluyentemente, durante el III Reich, temática que integra un importante capítulo de la llamada Psicología Política. Un ejemplo de este rubro lo constituye la ya comentada sección sobre la psicología del genocidio, en la que Robert Lifton analiza el mecanismo de "desdoblamiento" para explicar la conducta de los médicos nazis en Auschwitz y otros campos de concentración. Dentro de la producción en el Cono Sur, merece tenerse especialmente en cuenta el trabajo de Eduardo Pavlovsky *Potestad* (17), un monólogo teatral que constituye seguramente el análisis más brillante sobre la subjetividad de los médicos torturadores argentinos; por tratarse de una obra de teatro, este valioso texto no suele formar parte de la bibliografía de consulta para analizar los temas aquí tratados, razón por la cual se adjunta una síntesis en anexo.

b) *los trabajos que dan cuenta de las condiciones de prácticas aberrantes por parte de profesionales de la salud*

Se incluyen todos los documentos de denuncia existentes sobre médicos y psicólogos, varias de ellas retomadas por Tomkiewicz en su trabajo citado anteriormente. Figuran allí todas las técnicas llamadas de "aislamiento sensorial", inicialmente utilizadas con voluntarios para los viajes interespaciales, prohibidas luego por sus efectos desestructurantes sobre las personas. Estas técnicas han sido recuperadas para aplicarse en

la penalización de disidentes políticos. También los resultados de la investigación psiquiátrica y psicológica aplicada al "tratamiento" del disenso, o las prácticas de tortura psicológica en las cárceles de Chile bajo el régimen de Pinochet, que no se limitaron a los tradicionales tormentos físicos, sino que han utilizado, entre otros métodos, fotos trucadas en las que el prisionero aparece en una relación sexual con sus guardiacárceles o con otros prisioneros; fotos que son difundidas luego en el seno de sus familias y mostradas a sus hijos, como manera de quebrar psíquicamente al detenido. El común denominador de todas estas experiencias está marcado por la activa participación de profesionales de la salud en su concepción y realización.

Un importante dossier para acceder al análisis de la participación de los médicos en estas acciones se encuentra en las actas del *Tribunal ético de la salud contra la impunidad* (18), realizado en Buenos Aires en 1987. Allí se trata, entre otros, el caso del doctor Berges, médico involucrado en partos clandestinos, asistencia a sesiones de tortura, falsificación de certificados de nacimiento, quien había sido condenado y luego liberado en base al principio de la Obediencia Debida. El caso de Bergés es un claro ejemplo de los obstáculos que existen en América Latina para enfrentar estos problemas. Por la inexistencia de una adecuada legislación ética, el Colegio Médico restituyó a Bergés su matrícula profesional –amparado en los alcances de la Ley de Obediencia Debida– quien llegó a retomar su puesto como médico en un hospital público, no existiendo ningún recurso para impedirlo.

En Uruguay, la participación de los médicos en la tortura ha dado lugar a denuncias y estudios que constituyen una fuente insoslayable para este problema. La presentación de Gregorio Martirena en el Encuentro sobre Médicos, Ética y Tortura, realizado en Copenhague en 1986, *The medical profession and problems aising from the implications of physicians in acts of torture in Uruguay* (19) es un ejemplo del tipo de denuncias y análisis de latinoamericanos en los foros europeos. En la discusión posterior, Martirena aporta cifras que destacan las diferencias relativas al compromiso institucional de los médicos con las Fuerzas Armadas en Uruguay y Chile:

> *En 1973, Uruguay tenía 250 médicos sirviendo en las fuerzas armadas. Normalmente son 800 los médicos que tienen rango militar, sobre 5.400 médicos en todo el país. En Chile hay aproximadamente 10.000 médicos, pero sólo 100 de ellos trabajan para los militares* (p. 199).

La vasta experiencia de Martirena y del Sindicato Médico del Uruguay se puede consultar en dos libros de este autor: *Uruguay, la tortura y los médicos* (20), de 1988, y el más reciente *Ética, médicos y Derechos Humanos* (21), de 1992.

En el Paraguay, los 35 años en que se extendió la dictadura de Stroessner, han visto multiplicarse violaciones a la ética por parte de los profesionales de la salud. Una obra reciente publicada por tres médicos paraguayos de gran trayectoria en el campo de los derechos humanos permite uno de los más interesantes acercamientos al problema. Se trata de *Médicos, ética y tortura en el Paraguay* (22), de Alfredo Boccia Paz, Carlos Portillo y Carlos Arestivo. Se incluyen allí, además de consideraciones sobre la ética médica frente a la tortura y otras cuestiones teóricas, veinte testimonios relevados de manera directa por los autores, cuya consulta se hace imprescindible y dará seguramente lugar a estudios posteriores.

3.2. *Dilemas éticos ante la tortura*

Dentro de este grupo se encuentra toda una serie de materiales que discuten cuestiones acerca de: 1) si se debe brindar asistencia psicoterapéutica a torturadores; 2) si se deben crear clínicas "especializadas" en el tratamiento de la tortura. A diferencia del punto anterior, en que las situaciones planteadas comportan nítidas violaciones a la ética profesional, las del presente punto son –como se verá– mucho más controvertidas y para varios autores estarían situadas más bien en el terreno de lo que se conoce como "mala praxis". La diferencia estriba en la ausencia de "intencionalidad", condición siempre presente en el dilema ético.

En relación a la primera cuestión –si se debe brindar asistencia psicoterapéutica a torturadores–:

- el trabajo de Laura Bonaparte *¿Son recuperables los torturadores?* (23) analiza pormenorizadamente el vínculo terapéutico entre una psicoanalista y su paciente torturador, conceptualizando la relación entre

el comportamiento social de este último y la sintomatología y procesos transferenciales y contratransferenciales generados en el curso de las sesiones. Este material presenta diversos intereses: por un lado, por tratarse de material clínico psicoanalítico, con transcripciones textuales de las sesiones de trabajo; por otro, por tratarse el paciente de un médico que había desempeñado sus funciones profesionales en la policía; y en tercer lugar, por reflejar un tipo de situación en la cual –como muchas veces ocurre– el paciente informa acerca de su condicón de torturador cuando el tratamiento ya está iniciado, con el consiguiente conflicto para el terapeuta. El dilema ético contenido en este último aspecto del caso es presentado por la autora del siguiente modo:

> *(...) Los lugares han sido brutalmente desbaratados. La terapeuta comprueba que ha quedado entrampada en una situación insoluble. Sea cualquiera la motivación por la cual el paciente cuenta su verdad a la terapeuta, ésta ha quedado condenada a una situación de complicidad a partir del secreto ético que su práctica profesional le impone. La terapeuta descrubre, después de dos años y medio de tratamiento, que su compromiso profesional descansaba sobre un equívoco: había elegido atender a un paciente, cualquiera sea su patología, y repentinamente se encontraba ante otra cosa: un torturador* (p. 6).

- otro material que refiere a un caso clínico es el trabajo de Darío Lagos *Ética profesional - Ética social - Salud Mental e Impunidad* (24). Mientras que el anterior trataba una situación en el ámbito del consultorio privado, el artículo de Lagos analiza la presentación que hace el Dr. Alejandro Vilardebó en el Hospital Nacional Borda, en 1986, a partir de una consulta de pareja cuyo hombre, paciente del hospital, se había desempeñado como torturador. Se plantean así otras variables importantes, como la relativa al pacto de complicidad entre terapeuta y paciente en torno a las actividades delictivas de este último. En el caso referido, luego de 8 años de psicoterapia, no existían registros de dichas actividades en la ficha clínica del hospital, ni fue interrumpido el tratamiento del paciente por dicha causa. A partir de un cuestionamiento del concepto de "neutralidad terapéutica" y de analizar los márgenes del secreto profesional, Lagos establece las determinaciones de la "Ética social" (juicio y castigo) sobre la "Ética profesional".

Tanto el enfoque de Bonaparte como el de Lagos describen los obstáculos, en algunos casos insalvables, para realizar esta tarea. En el caso de Bonaparte el planteo es más extremo: la condición de torturador borra toda posibilidad de que el sujeto pueda ser un paciente, "cualquiera sea su patología", tal como se desprende del último –*Contraexplosión*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

párrafo citado. En el caso comentado por Lagos, los límites para la atención terapéutica se expresan en los siguientes términos:

> *(...) en una segunda y última entrevista con la pareja, el Dr. Vilardebó estableció que sus prioridades eran:*
> *- Clarificar el sentido de la deuda pendiente con la sociedad.*
> *- Hablar acerca de historias secretas con la pareja.*
> *- La imposibilidad de recibir asistencia psicológica si no se resolvían los ítems anteriores* (p. 158).

El trabajo de Daniel Kersner *¿Atendería usted a un torturador?* (25), de 1987, se muestra también crítico ante la posibilidad de dar tratamientos a torturadores o ex-torturadores en el contexto político de la Argentina. Otros profesionales han fundamentado su negativa a atender torturadores en su experiencia directa con el terrorismo de Estado. Eva Giberti, psicóloga con importante trayectoria en estas cuestiones, así lo expresa en un pasaje de una conferencia sobre *Aspectos éticos de la práctica profesional* (26), dictada en 1989:

> *Si se atiende o no a torturadores o a los que mandaban torturar, que es más o menos lo mismo, creo que es tema de discusión entre ustedes. Me salgo. Yo personalmente no puedo atender, y no quiero atender torturadores. Por mi propia historia personal, carecería del mínimo de distancia necesaria para ser medianamente empática. Mantengo cuidadosamente la memoria y, además de la memoria, la demanda interna de justicia; para mí, esa persona que tengo allí delante es alguien que debería estar preso, entonces estoy incómoda porque lo tengo delante y no puedo entrar en un imaginario. Ese esfuerzo decidí no hacerlo* (p. 12).

La cuestión del contexto sociopolítico como variable interviniente en un eventual tratamiento a torturadores ha contado con el aporte de

varios psicoanalistas. En enero de 1986, el grupo Rocinante, integrado por europeos y latinoamericanos, organizó un encuentro cuyas actas fueron publicadas bajo el título que lo convocó: *Le psychoanaliste sous la terreur* (27). Se incluye allí la perspectiva, entre otros, de Diego García Reinoso, psicoanalista argentino de importante trayectoria en estos temas, fallecido en 1987:

> *Cuando escucho decir que el psicoanálisis no tiene nada que ver con la política, pienso que está bien. Son, pues, puntos de vista diferentes. Lo que no impide que, en tanto psicoanalista, yo deba dar una respuesta a quien me interroga como torturado. Es posible que de aquí a 20 años pueda ser interpelado psicoanalíticamente por el torturador; actualmente eso es imposible. Si el psicoanálisis no tiene nada que ver con la política, entonces esto debe aplicarse también para el torturador. Y hoy, en Argentina, pensar la realidad psíquica del torturador sirve a los torturadores y no al psicoanálisis.*

En una línea algo divergente, el trabajo de Eduardo Pérez Arza, *Acerca de cinco ex-torturadores* (28), presenta interés porque da cuenta de la experiencia personal del autor, médico psiquiatra de profesión, en la psicoterapia de individuos que habían participado en el proceso represivo de Chile y que al momento del tratamiento no se encontraban en actividad. Pérez Arza plantea el problema en los siguientes términos:

> *¿Se debe atender a un torturador si precisa atención, o si la solicita sabiéndose de antemano que torturó? O bien, ¿se le debe seguir atendiendo una vez que sabemos las funciones que desempeñaba? Difícil cuestión. Lo fundamental es colocarse ante el paciente en la que creemos es la posición correcta: ni de manera neutra e imparcial, ni menos al lado de él. Se le debe ayudar pero haciendo énfasis en el hecho que consideramos que es una persona que necesita rehabilitarse y que si en última instancia busca expiación de culpas y perdón esto dependerá del grupo social y sobre todo de los afectados por su proceder. Debe saber que cuenta con nuestra ayuda "técnica", pero en ningún momento estamos ni vamos a estar nunca de acuerdo con sus actos, métodos ni pensamientos* (p. 71).

Desde una óptica más general basada en los principios del psicoanálisis, el ya clásico trabajo de Fernando Ulloa *La ética del analista ante lo siniestro* (29) propone una pauta básica:

> *El psicoanalista, conforme con su ideología, podrá aproximar o no su colaboración directa al campo de los derechos humanos, pero si es cabalmente analista, si su práctica no desmiente las propuestas teóricas del psicoanálisis, no podrá dejar de hacer justicia desde la promoción de verdad como antídoto frente al ocultamiento que anida lo siniestro* (pp. 8-10).

En relación a la segunda cuestión planteada –creación de clínicas especializadas–, existen varias referencias importantes, de las cuales citaremos aquí sólo dos. El trabajo de Marcelo Viñar *La trasmisión de un patrimonio mortífero: premisas éticas para la rehabilitación de afectados* (30), en donde, a partir de un análisis psicoanalítico del proceso de subjetividad implicado en la tortura, se cuestiona la existencia de las clínicas especializadas de los países centrales. Viñar evoca la imagen de Florence Nightingale para cuestionar, no las intenciones de quienes trabajan en estas clínicas, sino sus efectos, contrarios a una ética basada en la singularidad del sujeto.

También el trabajo de Enrique Bustos, *RCT: vida, pasión y muerte de un proyecto institucional* (31), en donde se analizan de manera crítica los supuestos científicos e institucionales del Centro para Víctimas de la Tortura de Copenhague (RCT), el más renombrado dentro de su especialidad. El interés de este trabajo radica en que el autor formó parte del RCT como terapeuta y analiza tanto las vicisitudes institucionales como su rol y el de sus colegas durante su permanencia en el centro.

Como se ve, el cuestionamiento "ético" a la creación de clínicas especializadas supone un uso del término que difiere del utilizado para calificar, por ejemplo, a los médicos torturadores. Se trata de un debate interesante, especialmente porque en los últimos años el propio RCT ha incrementado sus publicaciones en materia de ética médica; en ellas se condenan las práticas aberrantes de los profesionales de la salud, pero obviamente se omiten como propias del campo ético las objeciones que en tal carácter otros autores hacen al RCT.

3.3. *El status de la responsabilidad sobre los actos*

En el punto 2. de este dossier se relevó la bibliografía que da cuenta del planteo de este problema durante los juicios de Nüremberg. La condena a los médicos nazis ha resultado un antecedente clave para comprender las bases de la ética profesional y su relación con la responsabilidad. Al respecto, en el ya citado *L'Éthique Médicale* se puede encontrar la transcripción textual de los argumentos con que Karl Brandt, médico nazi, asumió su propia defensa en el juicio:

> *Si consideramos la naturaleza autoritaria de nuestro Estado, los sentimientos personales y profesionales, así como las obligaciones éticas, deben ceder paso a la naturaleza totalitaria de la guerra. La naturaleza voluntaria de la experiencia tiene, para un detenido, sólo un carácter relativo; por ejemplo, cuando se hicieron experiencias de paludismo sobre 800 detenidos de una prisión norteamericana, la cifra de 800 parece oponerse al carácter voluntario de las experiencias, que serían entonces el resultado de una orden dada en el interés superior del Estado, quien asume por tanto la responsabilidad...* (Bayle, pp. 1472-1473; Ambroselli, p. 102).

El argumento de la delegación de la responsabilidad es esgrimido abiertamente por el acusado, quien se manifiesta conocedor de los sistemas de coerción con los que se reclutan los voluntarios en las cárceles norteamericanas. Pero su intervención no se limita a esta evidencia, sino que saca de ella lecciones mayores:

> *Cuando la personalidad se disuelve en el seno del cuerpo colectivo, todo reclamo que se le haga debe ser disuelto en el seno del concepto de sistema colectivo* (Bayle, pp. 1472-1473; Ambroselli, p. 102).

Sus argumentos no fueron aceptados y Brandt fue finalmente condenado a muerte. Sin embargo, estudios posteriores muestran que los criterios rectores de Nüremberg han sido relativizados. Distintas experiencias de violencia, reales o simuladas, después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial han dado lugar a una rediscusión sobre el conflicto entre la obediencia y los valores éticos.

Una de ellas, la ya clásica experiencia de Stanley Milgram en la Universidad de Yale acerca de la obediencia a órdenes criminales, se inscribe dentro de las explicaciones que la psicología ha intentado dar al problema. Su publicación, en 1963, la ha constituido en un referente de los alcances y límites de los marcos existentes para tratar la cuestión que nos ocupa.

El experimento de Milgram fue plasmado en *I... como Icaro*, la película de Henri Verneuil que protagonizó Ives Montand en 1977. "Usted continúe; yo asumo toda la responsabilidad", es la frase empleada en la versión cinematográfica para reforzar el carácter de la experiencia, destinada a explorar cómo se comporta un hombre cuando una autoridad legítima le indica que debe actuar contra un tercer individuo. En las propias palabras de Milgram, "...encontrar cuándo y cómo la gente desafiaría a la autoridad frente a un imperativo moral claro".

Como se sabe, los resultados de la experiencia indican que dos de cada tres personas llegan a administrar descargas consideradas peligrosas; esto ha sido usado para intentar explicar la obediencia a órdenes aberrantes durante la guerra o las situaciones de tortura.

Pocos años más tarde, la guerra de Vietnam dio ocasión a una rediscusión importante del principio de obediencia. A propósito de la masacre norteamericana en la aldea My Lai y del juicio al teniente Calley por su responsabilidad en los hechos, Herbert Kelman y Lee Hamilton publicaron en 1989 *Crímenes de obediencia* (32). En este libro se actualizan los resultados de las experiencias de Milgram a la luz de estudios en psicología social a cargo de los autores. Los aportes del "caso Calley" a las cuestiones de la obediencia están centrados en el criterio adoptado para determinar la ilegalidad de una orden impartida por un superior. El teniente Calley, responsable de las órdenes criminales a sus soldados en My Lai, había recibido a su vez órdenes de sus superiores. ¿Por qué condenarlo a él y no a estos últimos? El propio Calley argumentó en su defensa:

> *Me ordenaron ir y destruir al enemigo. Tal fue mi deber ese día. Ésa fue la misión que me habían encomendado. No me detuve a pensar en términos de hombres, mujeres y niños. Todos entraban dentro de la misma categoría, eran soldados enemigos* (p. 21).

Tal como lo describen Kelman y Hamilton, "la corte marcial no aceptó la defensa de Calley, de obediencia a órdenes superiores, y claramente no

compartió su interpretación del deber" pero, a diferencia de Nüremberg, en donde junto a Brandt fueron condenados los máximos jerarcas nazis, en My Lai el teniente Calley fue el único condenado. ¿Por qué? Porque se interpretó que si la orden superior hubiera sido matar a vietnamitas que no oponían resitencia –cuestión no clara, porque no hubo órdenes escritas–, esa orden sería ilegal y Calley hubiera estado obligado a desobedecerla. Al no hacerlo, incurre en el delito por el cual se lo condena. A su vez, el carácter ilegal de la orden fue definido por la resistencia de los soldados a obedecerla, es decir porque ésta no estaba consensuada entre los subordinados de Calley; en los términos citados por Kelman y Hamilton, y según la definición adoptada por el tribunal, "los subordinados deben hacer un balance, tendiendo, en primer lugar, hacia la obediencia, pero aconsejados por el 'saber y entender promedio'".

Esta acepción de la responsabilidad de los actos, basada en una interpretación del "saber y entender promedio", será bien distinta de las que proponen algunos analistas a partir de la experiencia de terror en América Latina.

Miguel Benasayag, psicoanalista argentino residente en París, incluyó en su libro *Utopie et liberté: les droits de l'homme une ideologie?* (33) un capítulo sobre el problema de la obediencia a las órdenes, en donde analiza el experimento de Milgram desde la perspectiva psicoanalítica:

> *El "torturador" de la experiencia de Milgram no está en modo alguno ante la misma elección que el torturador argentino de la realidad; al contrario que este último, aquel se halla en presencia de un "torturado voluntario" dispuesto a sufrir por el bien común (en este caso el conocimiento científico) y de un experimentador que le recuerda permanentemente que está actuando en nombre de ese ideal* (p. 85).

Para Benasayag, las conclusiones teóricas que extrae Milgram están fundadas en un *a priori* al experimento, y la elección del sujeto se asienta sobre un "renunciamiento" en función de la adhesión previa al discurso cientificista. El caso del militar torturador argentino es bien diferente y correspondería a otro tipo de obediencia a las órdenes criminales:

> *...en este caso no hay renunciamiento, y el Estado, por definición, no puede proveer al torturador un discurso que le permita justificar*

> *su acto. Su sola justificación es la "ley del más fuerte", la relación dual* (p. 91).

En la misma línea de aporte psicoanalítico a las cuestiones de la ética y la obediencia, es de gran importancia el escrito de Jorge Jinkis *Vergüenza y responsabilidad* (34). El trabajo de Jinkins fue escrito como reflexión ante la promulgación de la Ley de Obediencia Debida en Argentina y analiza en los siguientes términos el dictamen de la Procuración General de la Nación, en 1987:

> *[El dictamen] no se priva de abundar en caracterizaciones psicológicas: que "quienes ejecutaron la acción no estuvieron en condiciones de conocer y valorar plenamente* [lo que hacían]"; *que estaban "inmersos en una dinámica que resultaba de hecho insusceptible de evaluación"; que "el entrenamiento destinado a incorporar el hábito del cumplimiento inexorable de las órdenes, y el condicionamiento psicológico..."; que "la resistencia a la orden hubiese supuesto... la asunción de un riesgo en medida no exigible (...); que "automatizados en el régimen de obediencia irrestricta tenían el deber legal de cumplirlos..."* (p. 11).

A partir de esta constatación, Jinkis sostiene que el peso de estos argumentos sólo puede ser sostenido por la naturaleza de la función política de la psicología. Citando al psicoanalista francés Jacques Lacan, para quien "Toda la psicología moderna está hecha para explicar cómo un ser humano puede conducirse en la estructura capitalista", Jinkis contrapone la óptica del psicoanálisis ante estos mismos hechos:

> *Cuando se encuentra que el culpable de un delito es un demente, o que en su momento, por embriaguez o algún otro factor que se juzgue determinante de la obnubilación de la conciencia del sujeto, el mismo no se halla en posesión de su razón, las leyes considerarán a esas circunstancias como atenuantes decisivos para decidir la imputabilidad o no del actor del hecho. (...) Las leyes permiten que los jueces puedan creer que en las citadas circunstancias el hombre no es responsable de sí mismo, y que el raciocinio del que se muestra capaz en esos estados no es suficiente para considerar que él lo gobierna. (...) Nosotros decimos que si se pudiera reconocer en los relieves mórbidos de un crimen*

sus coordenadas simbólicas, no se volvería por eso irreal el crimen, y la intervención de un analista siempre irá en el sentido de reintegrar esas coordenadas a la historia del sujeto quien se volvería entonces responsable de un crimen real. Esa responsabilidad (...) no se configuraría acabadamente sin el castigo (p. 16).

La extensión de la cita se justifica por ofrecer un punto de vista diferente del "consensualista": para el psicoanálisis, el establecer la responsabilidad no podría ser nunca función de un "saber y entender promedio" sino, por el contrario, de las implicaciones singulares, y por lo mismo universales, de la acción cometida.

3.4. *La ética y los valores universales*

El aporte de las categorías de *universal*, *particular*, y *singular* para analizar el problema de la ética aplicada a situaciones de violencia y derechos humanos, cuenta con dos ejemplos importantes. En *Sujeto = política x Tecnología / Mercado* (35), Narciso Benbenaste dedica un capítulo al análisis del "vínculo universal-singular" y otro a la relación entre autoridad y autoritarismo a la luz de las categorías arriba mencionadas. Ambos capítulos han sido escritos con la colaboración de Juan Jorge Fariña y muestran cómo las actitudes autoritarias defienden siempre intereses particularistas, mientras que la autoridad está asociada con lo universal y, correlativamente, con lo singular. En esta línea, una perspectiva ética para la humanidad deberá respetar los valores universales-singulares, entre los cuales el carácter simbólico del ser humano –expresado en el lenguaje– constituye la prioridad. En consecuencia, el ejercicio democrático y los valores de autoridad –consonantes con lo ético– no pueden medirse en términos cuantitativos (lo que conllevaría una visión mercantilista de lo democrático), sino cualitativos, y se establece en función de su compromiso con los valores universalistas en juego.

A su vez, Juan José Sebreli incluyó un capítulo dedicado a los particularismos antiuniversalistas en su crítica al relativismo cultural, publicada en 1991 bajo el título *El asedio a la modernidad* (36). Analizando críticamente los supuestos particularistas del relativismo cultural, Sebreli opone un criterio ético universal:

El relativismo cultural incurre en esta falacia de deducir el juicio normativo del juicio fáctico, el deber ser del ser, al justificar toda norma ética, cualquiera que fuera, por el mero hecho de ser aceptada por la mayoría de una comunidad. (...) De la comparación, de la confrontación –por cierto rechazada por los relativistas– puede surgir la superioridad de unos códigos morales con respecto a otros, establecerse una jerarquía de valores válidas para todos, admitir que ciertos valores son más deseables que otros, la libertad más que la esclavitud, el placer más que el dolor, el conocimieto más que la ignorancia, la belleza más que la fealdad, la salud más que la enfermedad, la verdad más que la mentira. La paz entre los pueblos, la abolición de la opresión del hombre por el hombre, la igualdad de los sexos no pueden reducirse a particularidades de determinadas culturas (pp. 64-65).

Más adelante, en el mismo capítulo, indica las relaciones que se establecen entre estos valores éticos y los avances científicos:

La ciencia se basa en juicios fácticos y no en juicios de valor, y la ética, como sostenían Hume y Moore, no puede deducirse directamente de los hechos, pero al mismo tiempo no es posible establecer una separación total entre unos y otros. (...) [Los juicios de valor] pueden estar apuntalados por conocimientos objetivos. La biología genética, la antropología evolucionista, la psicología y la sociología rechazan la superioridad de una raza sobre otra. La biología, la antropología y la historia rechazan la superioridad de un sexo sobre otro. (...) De estos datos puede concluirse que toda sociedad, toda cultura, por muy antigua y prestigiosa que sea, que practique el racismo, el sexismo, la violencia y el autoritarismo tiene fundamentos objetivamente falsos; su identidad cultural se basa en juicios éticos inferiores (pp. 66-67).

La cuestión de los diferentes niveles de juicios éticos, apoyados ya sea en lógicas que defienden intereses más particularistas, ya en lógicas más universales, presenta un enfoque específico y original en el trabajo de Eva Giberti *Ética y Derechos Humanos: una preocupación profesional* (37). Este aporte es de importancia por tratar el caso concreto de la ética en la profesión psicológica y sus dilemas ante los efectos del terrorismo de Estado en la Argentina. Giberti distingue el nivel instrumental de una

"lógica profesional que omitiría reconocer lo que ocurre alrededor", de otra preocupada por valores más universales, tales como la búsqueda de verdad o de justicia. En consecuencia, propone "meditar acerca del modo de producción psíquica de cada lógica":

> *Aquellas [lógicas] que son más abarcativas pueden incluir a las instrumentales. O bien, ante la aparición de nuevas lógicas más vinculadas con la ética, las lógicas anteriores, menos abarcativas, adquieren un valor instrumental. Las lógicas que originalmente fueron instrumentales ("profesionales" en este caso) no se dejan subsumir fácilmente por lógicas que apunten a niveles más altos y complejos; y no podemos menos que tener en cuenta las intensas contradicciones que pueden suscitarse entre ellas. Las más abstractas suelen ser las que exigen mayores sufrimientos y renuncias a intereses personales; por eso no es sencillo preguntarse en qué condiciones y cuándo se abandonan las lógicas regionales en función de aspiraciones éticas y morales* (p. 26).

En el caso tratado, las "lógicas regionales" se expresarían en posiciones del tipo "yo no tengo nada que ver", con las que algunos profesionales buscan descomprometer sus prácticas de las determinaciones sociales que pesan sobre ellas. Estos casos llevan a Giberti a la necesidad de:

> *(...) categorizar el acriticismo valorativo de esta posición, compañero de ruta del cientificismo enarbolado por la Escuela de Chicago (...) en la que los valores referidos a la moral o a la participación política concerniente a la dignidad humana no se tienen en cuenta, puesto que no son reconocidos como constituyentes del entorno social* (pp. 26-27).

En el extremo opuesto de los trabajos que critica Giberti, la obra de Ignacio Martín-Baró asigna al contexto sociopolítico un lugar protagónico en la toma de posición por parte del profesional. Éste es el eje de uno de sus trabajos, *El papel del psicólogo en la realidad centroamericana* (38). Allí Martín-Baró explicita la misión que corresponde a un psicólogo en situaciones de guerra como la de El Salvador, al mismo tiempo que alerta de los riesgos que su posición entraña:

> *(...) se puede afirmar que la concientización constituye el horizonte primordial del quehacer psicológico. Es posible que a algunos esta afirmación les suene algo escapista, mientras que a otros les parezca un planteamiento demasiado comprometedor; algunos pensarán que se trata de un estrechamiento excesivo de la psicología, mientras que otros opinarán quizá que se trata de introducir la psicología en terrenos que no le pertenecen* (pp. 60-61).

En efecto, sus afirmaciones dieron lugar a una polémica acerca del rol profesional y de los aspectos éticos implicados, la cual tuvo lugar a un año de su muerte y fue realizada a través de una red de computadoras en noviembre de 1990 y en la cual participaron psicólogos de distintos países de América. Las actas completas han sido reunidas en el dossier *Homenaje a Ignacio Martín-Baro* (39) y pueden consultarse para seguir el curso de los debates allí producidos.

Un punto de confluencia de diferentes áreas temáticas y de los distintos puntos de vista va a estar ubicado en los debates acerca del desarrollo de los comités de ética que se han ido constituyendo en los últimos años. En otro trabajo de Claire Ambroselli, *Comités d'Éthique a travers du monde* (40), se ofrece un panorama de los comités existentes, los cuales tienden a respetar el carácter interdisciplinario para su constitución. Al mismo tiempo, las asociaciones internacionales de médicos, psicólogos y enfermeros, si bien aún dentro de un carácter disciplinario, han aportado a la promulgación de normas para el comportamiento profesional ante violaciones de los Derechos Humanos. Una compilación de las principales resoluciones se puede encontrar en *Ética Médica: normas y documentos* (41), publicación a cargo del Colegio Médico de Chile, 1986, y en *Ethical codes and declarations relevant to the medical and health professions* (42), publicado como apéndice del Boletín Médico de Dinamarca, 1987. En anexo se enumeran los documentos disponibles en la recopilación del dossier del Colegio Médico de Chile.

En el interior del debate acerca de lo disciplinario y lo interdisciplinario para la costitución de comités de ética, otros trabajos objetan el carácter del control de la ética profesional por los colegios de graduados de una misma especialidad. Pensar el ejercicio de la ética en el interior de los "pares", esto es, de los integrantes del mismo gremio profesional, constituye una tesis cuestionable, ya que se correspondería con un pensamiento

corporativo. Los avances científicos contemporáneos tienden a borrar las especificidades y por tanto las fronteras entre los campos de la ciencia. Cuestiones como la fecundación *in vitro*, o el alquiler de vientres, convocan por igual al derecho, a la biología y al psicoanálisis. Algo similar ocurriría con otras prácticas dentro del campo de la salud. En este enfoque, el carácter interdisciplinario sería correlativo de la mejor comprensión del carácter universalista citado más arriba en relación a distintos autores.

Las asociaciones profesionales de psicólogos y psicoanalistas –supuestamente dedicadas a velar por la ética– han actuado en muchas ocasiones guiadas por criterios particularistas. Dos situaciones extremas de autoritarismo, el nazismo y el apartheid, han puesto de manifiesto las graves violaciones a la ética profesional perpetradas por psicoterapeutas avalados por sus respectivos grupos profesionales de pertenencia. Acerca de la primera, la denuncia de militantes políticos por parte de sus psicoanalistas en Viena fue analizada y denunciada por varios autores, entre ellos Marie Langer en su prólogo a *Cuestionamos* (43).

En el caso del apartheid, la cuestión es más profunda, porque han sido las propias asociaciones profesionales de psicólogos las que se opusieron abiertamente a incluir entre sus miembros a personas de raza negra. Un análisis de las vicisitudes institucionales de este debate se puede encontrar en el trabajo de Lionel Nicholas *The Response of South African Professional Psychology Associations to Apartheid* (44). Allí se analizan los presupuestos que llevaron a la división y posterior unificación de la SAPA y la PIRSA, las dos asociaciones de psicólogos de Sudáfrica que sostuvieron, respectivamente, posiciones anti y pro apartheid. Según el análisis de Nicholas, aún el caso de la más progresista de ellas, la SAPA, las razones que la llevaron a incluir negros entre sus miembros, no están excentas de criterios racistas:

> *Durante el debate acerca de la admisión de los negros a la SAPA, fue elevada la sugerencia tentativa de alentar a los negros para que se gradúen como psicólogos, de modo que las demandas de los pacientes negros puedan ser atendidas por negros. Basados en las demandas de asistencia psicológica de los blancos, se consideró que sería necesario entrenar un enorme número de negros para atender a la población negra* (p. 57).

Tanto la delación de pacientes en razón de sus ideologías como la consideración del color de la piel como criterio de admisión de profesionales, se asientan en criterios particularistas. Según los autores citados más arriba, si deben ser rechazados es justamente porque constituyen juicios de valor inferiores, es decir, apoyados en nociones –como la de raza– ya superadas por los conocimientos que la humanidad ha alcanzado en esta etapa histórica.

3.5. *La ética y los Derechos Humanos*

Durante los últimos diez años (1992-2002) hemos asistido a un incremento del número de publicaciones, a la vez que a un interesante giro conceptual. La articulación entre la Ética y los Derechos Humanos tomó nuevo impulso a partir de los eventos que marcaron el 50 aniversario de los eventos que rodearon el fin de la Segunda Guerra Mundial. Siempre con un criterio selectivo, mencionaremos algunos de estos hitos.

El acontecimiento que supuso la publicación de *Maus* (45). Se trata de la excelente historieta concebida y dibujada por Art Spiegelman a partir del relato de su padre, Vladek, sobreviviente de Auschiwtz-Birkenau. Se ha puesto el acento en el costado estético de la obra, pero es necesario agregar un comentario sobre sus enormes méritos en el tratamiento de la subjetividad.

El Vladek de Auschwitz, confrontado permanentemente con el del presente, es un símbolo de las vicisitudes de la memoria. Bajo el título "Mi padre sangra historia", el primer tomo relata los inicios en la ciudad polaca de Sosnowiec; el segundo tomo, "Y aquí comenzaron mis problemas", se ocupa de lleno del episodio de Auschwitz. En la versión cómic, los gatos persiguen a los ratones, y los perros a los gatos; los cerdos buscan salvarse y los sapos observan la escena. La elección de animales para representar las nacionalidades de los personajes da a toda la obra un aire de fábula que permite tratar simbólicamente el horror sin que decaiga la tensión de la tragedia.

¿Se escribirá algún día una historia en clave de cómic sobre los sucesos de América Latina? Hasta ahora, el cine ha mostrado sus limitaciones y sólo la literatura ha alcanzado un nivel de metáfora lo suficientemente logrado como para procesar el horror. El tratamiento

simbólico de la tragedia es un indicador de la capacidad de los pueblos para elaborar su historia.

La relación entre ética y derechos humanos ha sido motivo de distintos estudios académicos. Entre ellos, se destaca la tesis de doctorado de Patricia Morales, *La ética de la responsabilidad solidaria y los derechos humanos* (46). Morales es filósofa y realizó su trabajo contando con las fuentes más actualizadas en la materia, bajo dirección de Ricardo Maliandi (UBA) y Karl Apel (Universidad de Frankfurt).

Sobre el mismo tema, pero desde una óptica diferente, resulta impescindible el estudio contemporáneo del filósofo Alain Badiou *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal* (47). El tratado constituye el análisis más novedoso sobre el tratamiento de los conceptos de ética y derechos humanos. ¿Existe el hombre?, ¿existe el otro?, son algunas de las provocativas preguntas con las que Badiou introduce el problema. En una segunda parte, formula una propuesta para la comprensión de la Ética, basada en su ya canónica noción de "acontecimiento".

En el terreno de la ética aplicada constituye un hito la investigación de Horacio Riquelme, publicada bajo el título *Entre la obediencia y la oposición. Los médicos y la ética profesional bajo la dictadura militar* (48). Dividida en dos partes, la primera dedicada a una investigación documental y la segunda a una indagación empírica, la obra constituye el primer trabajo sistemático sobre el papel de los profesionales de la salud bajo las dictaduras de Argentina, Chile y Uruguay. Especialmente recomendable es la articulación de este escenario con el de la medicina en la Alemania nazi y la relectura del autor en relación con el juicio de Nüremberg.

Otro material insoslayable es el texto *Elogio de la desobediencia* (49), de Rony Brauman y Eyal Sivan (FCE, Buenos Aires, 1999). Estos cineastas son los autores de *El especialista*, film documental sobre el juicio llevado a cabo a Adolf Eichmann en Jerusalén en 1961. Este texto, publicado junto al guión del film, es una explicitación de las razones del recorte producido en cientos de horas de filmación. Esta explicitación sigue en gran medida la lectura y posición que Hanna Arendt hiciera en "Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal". El crimen burocrático es, para estos autores, la espantosa novedad: "No es el genocidio, que tiene precedentes en la historia, sino el crimen administrativo y la ejecución industrial lo que constituye el crimen moderno por excelencia" (p. 24).

Igualmente importante es el acontecimiento que supuso la traducción al español de la obra de Giorgio Agamben *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Pre-textos, Valencia, 1998) y *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* (Pre-textos, Valencia, 2000). Tomando como referencia la obra de Primo Levi, dos líneas importantes recorren la producción de Agamben. Por un lado, el análisis de la lógica del campo de concentración como un modelo para conceptualizar las formas del Estado de excepción; por otro, la formulación más depurada de la categoría del "musulmán", para denominar la supresión de toda condición subjetiva a que un ser humano puede ser reducido en la lógica del campo. Esta conceptualización resultará clave a la hora de pensar éticamente las estrategias de intervención con sobrevivientes de situaciones extremas, sustrayéndolas de toda forma de victimización.

Segunda Parte: bibliografía, resúmenes y anexos

a) Bibliografía citada

Título: (1) *L'Éthique Médicale*
Autor: Ambroselli, Claire
Edición: Presses Universitaires de France, París, 1987
Fuente: Centro de Documentación

Título: (2) *La fabrique du corps humaines*
Autor: Vésale, André
Edición: INSERM, 1987. Edición bilingüe, francés-latín.
Fuente: Centro de Documentación

Título: (3) *Principes de médecine expérimentale*
Autor: Bernard, Claude
Edición: Presses Universitaires de France, París, 1947
Fuente: En Ambroselli, C., *op. cit.*

Título: (4) *La sélection humaine*
Autor: Richet, Charles
Edición: París, 1919
Fuente: Extractado de Ambroselli, C., *op. cit.*

Título: (5) *The Sane Slave: an historical note on the use of Medical Diagnosis as Justificatory Rhetoric*
Autor: Szasz, Thomas
Edición: En *American Journal of psychoterapy*, 1971
Fuente: Citado por Schatzman, Morton, en el Prólogo a *La otra locura*, Barcelona, 1976

Título: (6) *L'homme, cet inconnu*
Autor: Carrel, Alexis
Edición: París, 1935
Fuente: Centro de Documentación

Título: (7) *Au nom du Führer*
Autor: Chombart de Lauwe, Marie-Jose (comp.)
Edición: En "Impact", número 10-11, París, 1987
Fuente: Citado en "L'ordre Nazi: les enfants aussi", Chombart de Lauwe, Marie-Jose (ed.) L'amicale des anciennes deportées du camp de concentration de Ravensbruck, París, 1979
Fuente: Centro de Documentación

Título: (8) *Heidegger y el Nazismo*
Autor: Farías, Victor
Edición: París, 1987
Fuente: Centro de Documentación

Título: (9) *Nazismo, ética y subjetividad*
Autor: Cucagna, Osvaldo
Edición: Pubicaciones, Facultad de Psicología, UBA, 1990
Fuente: Centro de Documentación

Título: (10) *Croix gammée contre caducée. Les expériences humaines en Allemagne pendant la Deuxième Guerre Mondial*
Autor: Bayle, F.

Edición: Neustadt (Palatinat), 1950
Fuente: Extractado de Ambroselli, C., *op. cit.* Traducción de J. J. Fariña.

Título: (11) *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of the Genocide*
Autor: Lifton, Robert
Edición: Basics Books, Nueva York, 1986
Fuente: Centro de Documentación

Título: (12) *Recherche Biomedicale et respect de la personne humanine*
Autor: Séve, Lucien y otros
Edición: Actas del Comité Consultatif National d'Éthique, INSERM, mimeo, París, 1987
Fuente: Centro de Documentación

Título: (13) *Deontología y psiquiatría*
Autor: Tomkiewicz, Stanislaz
Edición: Publicaciones, Facultad de Psicología, UBA, 1990
Fuente: Centro de Documentación

Título: (14) *La subjetividad en el desafío de la revolución científico-tecnológica*
Autor: Viñar, Marcelo
Edición: Conferencia en la Maison de l'Amerique Latine, París, noviembre de 1987
Fuente: Centro de Documentación

Título: (15) *Espionaje en América Latina: El Pentágono y las teorías sociológicas*
Autor: Selser, Gregorio
Edición: Ediciones Iguazú, Buenos Aires, 1965
Fuente: Centro de Documentación

Título: (16) *Los proyectos de investigación social: nueva forma del neocolonialismo cultural en la América Latina*
Autora: Paz Escalante, Ida
Edición: Cuadernos Casa, La Habana, 1971
Fuente: Centro de Documentación

Título: (17) *Potestad*
Autor: Pavlovsky, Eduardo
Edición: Editorial Búsqueda, Buenos Aires, 1987
Fuente: Centro de Documentación

Título: (18) *Tribunal Ético de la Salud contra la Impunidad*
Autor: Organismos de DD.HH.
Edición: Edición interna de Organismos de DD.HH., Buenos Aires, 1987
Fuente: Centro de Documentación

Título: (19) *The medical profession and problems aising from the implications of physicians in acts of torture in Uruguay*
Autor: Martirena, Gregorio
Edición: En *Danish Medical Bulletin*, Vol. 34, Número 4, Dinamarca, agosto de 1987, pp. 194-202
Fuente: Centro de Documentación

Título: (20) *Uruguay, la tortura y los médicos*
Autor: Martirena, Gregorio
Edición: Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1988
Fuente: Sindicato Médico del Uruguay

Título: (21) *Ética, médicos y Derechos Humanos*
Autor: Martirena, Gregorio
Edición: Oficina del Libro-AEM, Montevideo, 1992
Fuente: Sindicato Médico del Uruguay

Título: (22) *Médicos, ética y tortura en el Paraguay*
Autores: Boccia Paz, Alfredo; Portillo, Carlos; Arestivo, Carlos
Edición: RP Ediciones, Asunción, Paraguay, 1992
Fuente: Centro de Documentación

Título: (23) *¿Son recuperables los torturadores?*
Autor: Bonaparte, Laura
Edición: En *Territorios*, nº 2, MSSM, Buenos Aires, 1985, pp. 3-7
Fuente: Centro de Documentación

Título: (24) *Ética profesional - Etica social - Salud mental e impunidad*
Autor: Lagos, Darío
Edición: En *Psychological effects of political repression*, Sudamericana-Planeta, Buenos Aires, 1988
Fuente: Centro de Documentación

Título: (25) *Would you attend to a torturer?*
Autor: Kersner, Daniel
Edición: En *Psychological effects of political repression*, Sudamericana-Planeta, Buenos Aires, 1988, pp. 151-156
Fuente: Centro de Documentación

Título: (26) *Aspectos éticos de la práctica profesional*
Autor: Giberti, Eva
Edición: Conferencia, Publicaciones de la Facultad de Psicología (UBA), Buenos Aires, octubre de 1989
Fuente: Centro de Documentación

Título: (27) *Le psychoanaliste sous la terreur*
Autores: Varios. Heitor O'Dwyer de Macedo (comp.)
Edición: Ed. Matrice, Vigneux
Fuente: Centro de Documentación

Título: (28) *Acerca de cinco ex torturadores*
Autor: Pérez Arza, Eduardo
Edición: CODEPU
Fuente: Centro de Documentación

Título: (29) *La ética del analista ante lo siniestro*
Autor: Ulloa, Fernando
Edición: En *Territorios*, nº 3, MSSM, Buenos Aires, 1985, pp. 8-10
Fuente: Centro de Documentación

Título: (30) *La trasmisión de un patrimonio mortífero, premisas éticas para la rehabilitación de afectados*
Autor: Viñar, Marcelo
Edición: En *Territorios*, nº 2, MSSM, Buenos Aires, 1986, pp. 11-13
Fuente: Centro de Documentación

Título: (31) *RCT: vida, pasión y muerte de un proyecto institucional*
Autor: Bustos, Enrique
Edición: Ediciones internas de OASIS, Copenhague, 1986
Fuente: Centro de Documentación

Título: (32) *Crímenes de obediencia*
Autor: Kelman, Herbert & Hamilton, Lee
Edición: Editorial Planeta, Buenos Aires, 1990
Fuente: Centro de Documentación

Título: (33) *Utopie et liberté: les droits de l'homme une ideologie?*
Autor: Benasayag, Miguel
Edición: Editions La Découverte, París, 1986
Fuente: Centro de Documentación

Título: (34) *Vergüenza y responsabilidad*
Autor: Jinkis, Jorge
Edición: En *Conjetural*, Buenos Aires, 1987
Fuente: Centro de Documentación

Título: (35) *Sujeto = democracia x Tecnología/Mercado*
Autor: Benbenaste, Narciso
Edición: UBA/UNLZ, 1992
Fuente: Centro de Documentación

Título: (36) *El asedio a la modernidad*
Autor: Sebreli, Juan José
Edición: Ed. Sudamericana-Planeta, Buenos Aires, 1991
Fuente: Centro de Documentación

Título: (37) *Ética y psicología: ¿los Derechos Humanos forman parte de la responsabilidad profesional?*
Autor: Giberti, Eva
Edición: Disertación en las *Jornadas sobre Formaciones Colectivas y Represión Social*, Buenos Aires, setiembre de 1985
Fuente: Centro de Documentación

Título: (38) *El papel del psicólogo en la realidad centroamericana*
Autor: Martín-Baró, Ignacio
Edición: En *Boletín de Psicología* UCA, nº 17, El Salvador, 1985, pp. 99-112
Fuente: Centro de Documentación

Título: (39) *Homenaje a Ignacio Martín-Baró*
Autor: Red de Salud Mental y Derechos Humanos
Edición: Compilación del CEDDI
Fuente: Centro de Documentación

Título: (40) *Comités d'Éthique a travers du Monde*
Autor: Ambroselli, Claire (comp.)
Edición: Editions Tierce, París, 1988
Fuente: Centro de Documentación

Título: (41) *Ética Médica: normas y documentos*
Autor: Colegio Médico de Chile (comp.)
Edición: Colegio Médico de Chile, Editorial Antártica, Santiago de Chile, 1986
Fuente: Centro de Documentación

Título: (42) *Ethical codes and declarations relevant to the medical and health professions*
Autor: DMB (comp.)
Edición: En *Danish Medical Bulletin*, Vol. 34, nº 4, Dinamarca, agosto de 1987, pp. 202-215
Fuente: Centro de Documentación

Título: (43) *Cuestionamos*
Autor: Langer, Marie
Edición: Granica Editores, 1974
Fuente: Centro de Documentación

Título: (44) *The Response of South African Professional Psychology Associations to Apartheid*
Autor: Nicholas, Lionel
Edición: En *Psychology and Apartheid*, Vision Publication, 1990
Fuente: Centro de Documentación

Título: (45) *Maus*
Autor: Spiegelman, Art
Edición: Emecé
Fuente: Centro de Documentación

Título: (46) *La ética de la responsabilidad solidaria y los derechos humanos*
Autor: Morales, Patricia
Edición: s/e
Fuente: Centro de Documentación

Título: (47) *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*
Autor: Badiou, Alain
Edición: Revista *Acontecimiento*
Fuente: Centro de Documentación

Título: (49) *Elogio de la desobediencia*
Autor: Brauman, Rony y Sivan, Eyal
Edición: FCE, Buenos Aires, 1999

b) Bibliografía complementaria

Título: "Nuestra experiencia de tortura en el Paraguay de Stroessner: una perspectiva desde la ética de la projimidad"
Autor: Arriola-Socol, Merardo
Edición: Presentación al *V Simposio de Salud Psicosocial*, Universidad de Hamburgo, setiembre de 1991
Fuente: Centro de Documentación

Título: "Violación de los derechos humanos y ética profesional"
Autor: Lagos, Darío
Edición: En *Boletín Informativo*, nº 218, Círculo Médico de Quilmes, 1987
Fuente: Centro de Documentación

Título: "Enfoque ético-médico de la aplicación de la tortura en la Argentina"
Autor: Liwski, Norberto

Edición: En *La tortura en América Latina*, CODESEDH, Buenos Aires, 1987, pp. 311-315
Fuente: Centro de Documentación

Título: "Algunas consideraciones sobre la tortura y la responsabilidad de los profesionales de la salud"
Autor: Pesutic, Sergio
Edición: Presentación al *Seminario Consecuencias de la represión en el Cono Sur*, Uruguay, mayo de 1986
Fuente: Centro de Documentación

Título: "Obedezca!... Y Punto Final"
Autor: Giberti, Eva
Edición: En *El Porteño*, Buenos Aires, marzo de 1986, pp. 26-29
Fuente: Centro de Documentación

Título: "Ética y Derechos Humanos: una preocupación profesional"
Autor: Giberti, Eva
Edición: En *Revista Argentina de Psicología*, nº 38, Año XVII, APBA, Buenos Aires, pp. 17-33
Fuente: Centro de Documentación

Título: *The Value of the Human Being: Medicine in Germany 1915-1947*
Autor: Pross, Christian & Götz, Aly (comps.)
Edición: Dossier, Editions Hentrich, Berlín, 1991
Fuente: Centro de Documentación

Título: "Otros tribunales"
Autor: Mattarollo, Rodolfo
Edición: En *El Periodista*, nº 170, Buenos Aires, p. 11
Fuente: Centro de Documentación

Título: "Ética profesional y Derechos Humanos"
Autor: Fariña, Juan
Edición: Publicaciones, Facultad de Psicología UBA, 1990
Fuente: Centro de Documentación

Título: *Etica psicológica*
Autor: Martín-Baró, Ignacio
Edición: (sin edición)
Fuente: Archivo Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

Título: "Le nazisme et la Cience"
Autor: Massin, Benoît & Thuillier, Pierre
Edición: Dossier, *La Recherche* 227, diciembre de 1990, Vol. 21, p. 1563
Fuente: Centro de Documentación

Título: "Ética, violencia organizada y poder profesional"
Autor: Barudy, Jorge
Edición: Ponencia presentada en la *Conferencia Internacional de Personas, Centros e Instituciones sobre la Violencia Organizada*, Chile, 1990
Fuente: Centro de Documentación

c) Resúmenes y anexos

Título: *L'Éthique Médicale*
Autor: Ambroselli, Claire
Edición: Presses Universitaires de France, París, 1987
Fuente: Centro de Documentación

El trabajo está dividido en tres partes. Una primera parte está destinada a analizar el pasaje de la medicina hipocrática a la medicina experimental como una de las claves para comprender las cuestiones éticas contemporáneas. Para ello, se describen los aportes de Claude Bernard en el diseño del método experimental y se plantean los términos de los primeros debates sobre el status del "sujeto experimental". En una segunda parte se aborda el movimiento de la Eugenesia, desmontando sus bases pseudocientíficas y su relación con las políticas de discriminación de las diferencias, analizando especialmente la implementación de la esterilización y la eutanasia por parte de los progrmas de gobierno en Europa y Estados Unidos. Finalmente, la tercera parte está íntegramente dedicada al estudio de los crímenes contra la humanidad por parte del III Reich. Allí se describen las actividades de los tribunales militares luego del final de la Segunda

Guerra y especialmente las vicisitudes de los juicios a los médicos nazis. El trabajo concluye con el análisis del Código de Nüremberg y el destino de sus principios más importantes en las modificaciones posteriores ante los avances en el campo de la ciencia. La tesis principal sitúa a la Ética profesional en un marco de determinaciones más amplio que el de la propia medicina; con el sustento en fuentes de la filosofía y la política –Michel Foucault, entre otros– se aborda la ética médica como indisolublemente ligada a las lecciones que, luego de los crímenes nazis, la vinculan con los principios de los Derechos Humanos. Incluye una nueva traducción del Código de Nüremberg (1947), que comporta modificaciones a la vigente. (En esta misma sección se incluye el texto completo.)

Título: *Deontología y psiquiatría*
Autor: Tomkiewicz, Stanislaz
Edición: Publicaciones, Facultad de Psicología, UBA, 1990
Fuente: Centro de Documentación

El trabajo recorre, a través de experiencias personales, una extensa serie de dilemas éticos que debe enfrentar un profesional de la salud ante los imperativos normativos y de control social vigentes en el mundo contemporáneo. Con el foco puesto en la perspectiva subjetiva del profesional, se discute la práctica del electroshock, la nosología psiquiátrica, los psicofármacos, el status de la droga; el denominador común se ubica en la fuerte carga ideológica que atraviesa esa serie de conceptos y por tanto el riesgo que corre el médico de desplazar su rol al de controlador social, con la consiguiente traición a sus juramentos éticos. En un segundo momento, se tratan otras técnicas que en nombre de la ciencia son igualmente utilizadas para controlar las ideas o la sexualidad de las personas: el aislamiento sensorial, la telemetría, las terapias comportamentales; en todos los casos se analiza la transgresión de las pautas deontológicas y el uso de la técnica para el control de la disidencia social o política. El artículo finaliza con un análisis de la relación existente entre este deslizamiento de la medicina al campo del control y las políticas abiertamente represivas, como las que se comenzaron a implementar en los años '70 en América Latina.

Título: *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of the Genocide*
Autor: Lifton, Robert
Edición: Basics Books, New York, 1986
Fuente: Centro de Documentación

La obra está dividida en tres partes. La primera está dedicada al análisis de la visión biomédica de los nazis, la esterilización y la eutanasia como formas directas de crímenes médicos. Se analiza el proceso a través del cual la eutanasia fue adoptada en los campos de concentración bajo la forma de los "tratamientos especiales 14f13".

La segunda parte estudia el caso particular del campo de concentración de Auschwitz, los modelos de selección y las estrategias de socialización de las muertes. Analiza la conducta de los nazis para con los prisioneros médicos y los casos de colaboración de estos últimos. Esta parte dedica un capítulo especial a Joseph Menguele, quien tenía a su cargo la dirección médica de los experimentos en Auschwitz.

Finalmente, la tercera parte está íntegramente dedicada al análisis de la psicología del genocidio, en especial al desarrollo de la hipótesis del "desdoblamiento" (*doubling*) para explicar la conducta de los médicos nazis. Bajo la metáfora del dilema de Fausto y con apoyo teórico en la psicología del yo, se establece el tipo de "yo escindido" (*two selves*) que los médicos debieron adoptar para convivir simultánemente con sus juramentos humanitarios y con los crímenes que ejecutaban de manera directa.

Toda la obra está basada en investigaciones directas que incluyeron entrevistas a 28 médicos y 1 farmacéutico comprometidos con altos niveles de la política médica nazi durante el III Reich; 12 exnazis no médicos pero de gran prominencia política; 8 ex prisioneros de Auschwitz, varios de ellos médicos, que habían trabajado en los pabellones médicos durante su cautiverio.

Título: *Código de Nüremberg. Normas éticas sobre la experimentación en seres humanos*
Autor: Tribunal Americano de Nüremberg
Edición: La siguiente transcripción del Código de Nüremberg está extraída de las actas del Juicio del Tribunal Norteamericano, Nüremberg, 1947 (caso K. Brandt y otros). Traducido al español por Juan Jorge Fariña de la versión francesa –revisada– de F. Bayle, "Croix gammée contre caducée. Les expériences humaines" en *Allemagne pendant la Deuxième Guerre Mondial*. Comisión científica de Crímenes de guerra, 1950. Retomado por Claire Ambroselli, *op. cit.*, 1987
Fuente: Centro de Documentación

1. El consentimiento voluntario del sujeto humano es absolutamente esencial. Esto quiere decir que la persona interesada debe disponer de total capacidad legal para consentir: que ella debe tener libertad de decisión, sin que intervengan elementos de fuerza, fraude, coerción, supercherÍa, engaño u otras formas de presión. Es necesario también que la persona sea suficientemente informada, y que conozca todos los alcances de la experiencia practicada sobre ella, a fin de ser capaz de medir el efecto de su decisión. Antes que el sujeto acepte, es necesario por lo tanto informarle exactamente sobre la naturaleza, la duración y el objetivo de la experiencia, así como de los métodos y medios empleados, los peligros y los riesgos que corre, y las consecuencias para su salud o su persona que puedan resultar de su participación en esa experiencia.

La obligación y la responsabilidad de evaluar las condiciones en las cuales el sujeto da su consentimiento incumben a la persona que toma la iniciativa y la dirección de esas experiencias o que trabaja en ellas. Esta obligación y esta responsabilidad se asignan a esta persona, quien no puede delegarlas en ninguna otra, bajo pena de ser procesado.

2. La experiencia debe tener resultados prácticos para el bien de la sociedad, imposibles de obtener por otros medios: no puede ser practicada al azar y sin necesidad.

3. Los fundamentos de la experiencia deben apoyarse en resultados de experiencias anteriores realizadas sobre animales y en el conocimiento de la génesis de la enfermedad o de las cuestiones en estudio, de manera de justificar por los resultados esperados la ejecución de la experiencia.

4. La experiencia debe ser practicada de manera de evitar todo sufrimiento y todo daño psíquico o mental, no necesarios.

5. La experiencia no debe ser intentada cuando hay una razón *a priori* para creer que ella entrañará la muerte o la invalidez del sujeto, con la sóla excepción de los casos donde los médicos que hacen las investigaciones sirven ellos mismos como sujetos experimentales.

6. Los riesgos que se corran no deberán exceder nunca la importancia humanitaria del problema a resolver por la experiencia prevista.

7. Se debe actuar de manera de descartar para el sujeto experimental toda eventualidad, por insignificante que ésta sea, suceptible de provocar daños, invalidez o muerte.

8. Las experiencias no deben ser practicadas más que por personas calificadas. Se exigirá capacidad y atención extremas a lo largo de toda la experiencia por parte de quienes la dirigen o participan en ella.

9. El sujeto humano debe tener la libertad, durante la experiencia, de poder interrumpirla si estima haber alcanzado el límite de resistencia, mental o física, más allá del cual no puede continuar.

10. El científico a cargo de la experiencia debe estar dispuesto a interrumplirla en todo momento si tiene razones para creer que su continuación podría entrañar daños, invalidez o muerte para el sujeto experimental.

Título: *Ética médica: normas y documentos*
Autor: Colegio Médico de Chile (comp.)
Edición: Colegio Médico de Chile, Editorial Antártica, Santiago de Chile, 1986
Fuente: Centro de Documentación

Este dossier incluye los textos completos de 38 códigos y resoluciones, generales y particulares, relativas a la ética médica. Una parte de ellos están destinados a regimentar la conducta de los médicos –y por extensión de otros profesionales de la salud– en situaciones en las que los derechos humanos se hallan violados o amenazados. El listado es el siguiente:

- DECLARACIÓN DE TOKIO "Normas directivas para médicos con respecto a la tortura y otros tratos crueles, inhumanos o degradantes, o castigos impuestos sobre personas detenidas o encarceladas". (Adoptada por la 29a. Asamblea Médica Mundial, Tokio, octubre de 1975.)
- "Principios de ética médica aplicables a la función del personal de salud, especialmente los médicos, en la protección de personas presas y detenidas contra la tortura, y otros tratos crueles inhumanos o degradantes". (Aprobados por la Asamblea General de las Naciones Unidas en la 11la Sesión Plenaria, Ginebra, 18 de diciembre de 1982.)

- "Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes". (Aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1984.)
- "Resolución sobre la participación de los médicos en la pena capital". (Adoptada por la 34a. Asamblea Médica Mundial, Lisboa, 29 de setiembre 1981.)
- "Regulaciones en tiempo de conflicto armado". (Adoptadas por la 10a. Asamblea Médica Mundial, La Habana, 1956 y enmendadas por la 35a. Asamblea Médica Mundial, Venecia, 1983.)
- "Implicancias éticas específicas de la psiquiatría". (Aprobadas en Hawai, 1977.)
- "Normas éticas relativas a la atención médica de detenidos". (Adoptadas por el Colegio Médico de Chile a partir de la Declaración de Tokio.)

Título: *Potestad*
Autor: Eduardo Pavlovsky
Edición: Editorial Búsqueda, Buenos Aires, 1987
Fuente: Centro de Documentación

Se trata de un monólogo teatral que despliega la personalidad perversa de un médico de la policía, colaborador de los crímenes durante la última dictadura militar en Argentina. Impedido de poder tener hijos, el protagonista secuestra y cambia la identidad de una niña cuyos padres fueron asesinados con su anuencia, criándola como hija propia. La ficción estética recrea el drama interno y las contradicciones de este médico cuando debé, ya durante el gobierno constitucional instalado a partir de 1984, reintegrar compulsivamente la niña a su familia de sangre. El texto no analiza de manera explícita el dilema ético; otros estudios posteriores (Fariña, 1987) han retrabajado el monólogo poniendo el acento en sus valores desde el punto de vista del estudio de personalidad de un médico represor.

